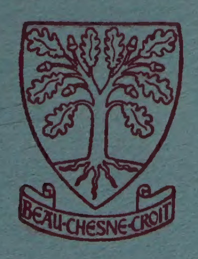
# ARCHIVES
## DE
# PHILOSOPHIE

### Recherches et documentation

*REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE*






AVRIL - JUIN
1958

# ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

L'intention de cette Revue fondée en 1923 par un groupe de Professeurs de Philosophie de la Compagnie de Jésus, est de répondre au désir d'établir un dialogue et une confrontation entre les larges perspectives de la *philosophia perennis* et les problèmes anciens et nouveaux que suscitent aussi bien l'étude historique de la philosophie, que l'attention portée, à travers les formes et les méthodes nouvelles de la pensée contemporaine, aux éternels problèmes de l'Homme.



---


*RÉDACTION :* Les communications relatives à la rédaction, les manuscrits, les livres pour comptes rendus et les revues d'échange doivent être envoyés à l'adresse suivante :

**ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**
Vals-près-Le Puy
(Haute-Loire)

*ABONNEMENTS :* **BEAUCHESNE,** éditeur, 117, rue de Rennes, PARIS (6e)

Les abonnements sont annuels et payables d'avance, ils sont servis après réception de leur montant et partent du mois de janvier. L'année comporte 4 cahiers faisant un total de 640 pp in-8°

Si les tarifs d'impression et d'expédition venaient à augmenter, la durée des abonnements pourrait être réduite proportionnellement à l'importance des charges nouvelles qui nous seraient imposées ; ils seraient alors servis jusqu'à épuisement de la somme versée.

Le prix de l'abonnement est actuellement :

Pour la France .......... **1900 fr.**
Pour l'Étranger.......... **2100 fr.**
Chaque cahier isolé.......... **700 et 750 fr.**

*C. C. P. Beauchesne, PARIS 39-29.*

# ARCHIVES

## DE

# PHILOSOPHIE

**Tome XXI** — *CAHIER II* — **Avril-Juin 1958**



**BEAUCHESNE ET SES FILS**
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
**Avril-Juin 1958**

# CORRESPONDANCE

# DE L. BRUNSCHVICG ET G. FESSARD

## INTRODUCTION

*Léon Brunschvicg était devenu entre les deux guerres l'un des représentants les plus en vue du rationalisme français ; ses ouvrages, de synthèse historique sans cesse reprise suivant divers aspects, l'imposaient en France et à l'étranger. Il avait formé des générations d'étudiants en leur apportant la richesse d'une érudition étonnante, et plus encore en exigeant d'eux la probité d'esprit, la rigueur et la clarté. A ceux qui l'approchaient, il laissait un souvenir profond ; avant tout peut-être celui d'un esprit serein et d'un homme libre, même à l'égard de ses amis.*

*Son rationalisme se situait dans la tradition cartésienne de critique sévère et de réflexion aiguë. Spinoza était sans doute, avec Fichte — le Fichte de la première manière — son philosophe préféré. Il en tenait, joint à la précision cartésienne, l'amour des « connaissances du troisième ordre » et cela le conduisait à se défier des régions obscures qu'étudient volontiers les philosophes d'aujourd'hui. Hegel lui-même ne lui paraissait pas exempt de certaines concessions au mythe et il ne l'aimait guère.*

*Fils d'Israël aussi, fidèle, à son insu peut-être, au précepte ancien « tu ne sculpteras pas d'images » ; et ce sens, à la fois rationnel et religieux, de la pureté et de la transcendance le conduisait à n'admettre que le Dieu « qui n'existe qu'en esprit et en vérité », en accentuant tellement la « voie négative » que son rationalisme, comme celui de Fichte, semblait parfois faire s'évanouir la réalité divine.*

*Il a certainement suscité chez des étudiants chrétiens des*

*crises de la foi ; il était pour eux, dans sa loyauté même, un maître dangereux contre lequel il fallait se défendre. Il admettait cette défense et la désirait vigoureuse ; son respect pour une foi fermement soutenue lui inspirait parfois des délicatesses profondes. Nous nous souvenons, au cours d'une soutenance de thèse en Sorbonne, après une discussion pointilleuse sur les complications de la théorie du Premier Moteur, de l'avoir entendu s'adresser ainsi au candidat, prêtre et religieux : « Laissons les détails de cette preuve de Dieu chez Aristote ; mon Père, parlez-nous de Dieu, vous, de la preuve de Dieu que vous préférez. Je serais heureux que cette salle entende une profession de foi chrétienne ».*

*La sérénité de ce rationalisme fut pourtant troublée vers la fin. Les protestations de Pie XI contre les persécutions dont les Juifs étaient l'objet l'avaient touché. Le problème de la mort, de la mort des autres surtout, car « la mort de L. Brunschvicg ne lui paraissait pas un événement capital », le préoccupait davantage ; revenant un jour de Strasbourg, où il avait assisté à l'inhumation de la femme d'un de ses amis, il se reprochait d'avoir donné à l'orpheline l'assurance qu'elle reverrait un jour sa mère ; il se le reprochait et restait pourtant troublé de ce « mensonge » qu'il ne voyait pas le moyen d'éviter. En 1939, devant l'orage qui s'annonçait, constatant la montée des fanatismes et des mystiques irrationnelles, il lui arriva d'avouer que le culte de la Raison, sur lequel il avait centré sa vie, se révélait décidément impuissant à conduire les hommes. Il en vint même, un soir, à poser à un ami chrétien, un étudiant qu'il avait beaucoup aidé, cette question, non pas ironique, mais grave : « Vous que je connais, dont je suis les processus de pensée, vous croyez vraiment que Dieu a pris un visage, des cheveux, des ongles, qu'il a été quelque part et quelque temps ? » Scandale de l'Incarnation, sur lequel nous, chrétiens, ne nous arrêtons pas assez peut-être...*

*C'est sur ce point fondamental, à la jointure de la philosophie et de l'histoire, qu'il a eu, avec le Père Fessard, le dialogue qu'on va lire et dont on mesurera l'intérêt historique, humain, religieux.*

*Quelques années plus tard, la persécution antisémite s'était étendue à toute la France. Après avoir été accueilli quelque temps par M. Blondel, L. Brunschvicg mourait sous un nom*

*d'emprunt dans un hôpital d'Aix-les-Bains, toujours calme et lucide malgré ses souffrances. Le Père Jean Bremond lui avait envoyé son livre* L'abandon dans les lettres du P. Milley. *Dans ces pages, qui étaient un lien entre lui et la religieuse qui le soignait, sans doute retrouvait-il la doctrine d'un amour très désintéressé de Dieu, qu'il avait goûtée chez Fénelon, et l'*amor intellectualis Dei.

J.M. LE BLOND

**Lettre de L. Brunschvicg.**

(Réponse à l'envoi de *Pax Nostra*)

15 avril 1936

Monsieur l'Abbé et Cher Collègue,

Je vous ai une intime gratitude pour la pensée que vous avez eue de me permettre d'être un des premiers lecteurs de votre ouvrage, pensée que rehausse l'amabilité de votre dédicace. Vous avez, en face du problème qui nous obsède, défini, avec un sens exquis des nuances de la réalité et des scrupules de la conscience, une position pratique à laquelle, pour ma part, j'adhère complètement. Je ne dirai pas que j'accepte tous les considérants de l'exposé des motifs : une conclusion vraie peut dériver de prémisses fausses, et je serai d'autant moins enclin à me prononcer devant vous que vous avez une manière, naturelle à vos yeux, trop habile aux miens, de nous enfermer dans le préjugé que vous nous attribuez et qui est peut-être le fait de l'accusateur plus que des prétendus accusés. La principale divergence, c'est que vous transportez de la politique dans le religieux la nécessité d'un compromis entre la lettre et l'esprit, à quoi il me semble que le propre de la religion est précisément de se refuser.

Veuillez agréer, Monsieur l'Abbé et cher Collègue, l'assurance d'une sympathie bien profonde et dévouée.

L. BRUNSCHVICG.

**Lettre de L. Brunschvicg.**

(A propos de l'article *Face à la crise internationale. Principes de jugement chrétien. Etudes,* 20 avril 1939)

17 mai 1939

Mon Révérend Père,

J'ai lu et médité les pages des *Etudes* que vous m'avez fait si aimablement parvenir, et c'est une occasion de vous remercier encore pour la bonne grâce avec laquelle vous êtes intervenu rue Visconti, en abordant le débat d'une façon si originale et si émouvante. J'espère que le livre que vous annoncez et que vous amorcez par une analyse dont j'admire l'admirable lucidité, aura une action aussi bienfaisante que *Pax Nostra.* Je sens bien que nous sommes dans le même camp, alors que la traduction de ce sentiment en formules entraîne des divergences inévitables. J'hésite à laisser l'esprit religieux redescendre dans la « caverne » d'où il a eu tant de mal à s'évader. Mais la distinction rigoureuse des plans n'a pas, pour une doctrine d'immanence, les conséquences que vous paraissez redouter. Le religieux peut commander une adaptation aux nécessités du concours social, de la charité pratique, sans cependant s'y confondre et s'y dégrader. Bref, il y a un compromis juridique, il n'y aurait pas de compromis religieux. Ce n'est peut-être qu'une nuance ; pardonnez-moi de m'être laissé aller à l'expliquer encore pour écarter tout soupçon de malentendu,

et veuillez agréer l'expression de ma déférente et profonde sympathie.

L. BRUNSCHVICG.

**Lettre de G. Fessard.**

27 mai 1939

Cher Monsieur,

En sortant l'autre jour de la rue Visconti, je faisais le projet de vous écrire tant j'avais l'impression de n'avoir que très mal exprimé ce que je ressentais devant votre livre [1]

1. *La Raison et la Religion,* qui venait de paraître et avait été l'objet d'une discussion à l'*Union pour la Vérité,* rue Visconti.

et votre position. Des occupations urgentes m'ont fait remettre de jour en jour... Puis votre lettre est venue me surprendre, et doublement : d'abord parce que ce n'est point moi qui vous ai envoyé ce Nº d'*Etudes* où vous avez lu mon article (j'attendais pour vous l'adresser la parution du petit livre) ; ensuite pour les remerciements que vous m'adressez au sujet de mon intervention rue Visconti. J'aurais voulu vous répondre sur le champ, j'avais même commencé... Mais je n'ai pas été loin ! Je reprends aujourd'hui avec l'espoir d'aller jusqu'au bout, grâce au répit de la Pentecôte. Ce sera pour moi l'occasion de vous prouver combien j'ai été touché de votre lettre qui a devancé la mienne, celle aussi de préciser, un peu mieux peut-être qu'oralement, ce que j'ai dit l'autre jour.

« Je sens bien, me dites-vous, que nous sommes dans le même camp ». Est-ce que je sens la même chose ? — Oui et non. Oui, parce que je crois d'une part à la sincérité de votre recherche depuis l'édition de *Pascal* et depuis *Spinoza* jusqu'à ce dernier livre, et parce que d'autre part ma foi et mon espérance me font pressentir et déjà atteindre en quelque sorte le « Dieu tout en tous » de Saint Paul, comme l'expliquent les quelques pages de *Pax Nostra* intitulées *Attente*... Non, cependant, parce que dès que j'essaie de penser — et puis-je y renoncer sans infidélité à la « raison » ? — votre sentiment du « nous-sommes-dans-le-même-camp », je n'arrive plus à retrouver cette coïncidence. Car, dans la mesure où, pour vous, le mot « camp » se réfère au monde social et empirique où nos moi peuvent correspondre et communiquer, nous nous rangeons, hélas, chacun d'un côté du « mur de séparation » qui divise croyants et incroyants ; et dans la mesure où « camp » se rapporterait au contraire au domaine de la pure Raison telle que vous la comprenez par opposition à tout le reste : mois vitaux, monde imaginaire, dieu humain, je devrais pour vous retrouver sacrifier trop d'être et d'êtres auxquels je tiens pour leur valeur et leur sens, et même à ce prix *je* ne *vous* retrouverais pas, puisque dans ce « camp » de la Raison impersonnelle il n'y a plus de « *nous* », ni même, à la rigueur, de « *sommes* ».

Ainsi, je sens à la fois que nous sommes et que nous ne sommes pas dans le même camp. Il va me falloir insister de

nouveau sur le côté « non », mais je m'efforcerai de le faire uniquement au nom du « oui » que je vous réponds d'abord. C'est en effet parce que mon « oui » ne peut être satisfait tant qu'il se heurte en même temps à un « non », c'est parce qu'il ne peut même subsister en moi qu'en s'efforçant de réduire ce « non », qu'il me faut reconnaître et mesurer le mur qui nous sépare. Ne m'en veuillez donc pas de paraître le dresser au moment où vous me proposez de n'en pas tenir compte. Loin de chercher la division, je ne veux au contraire que la diminuer, en précisant en quoi mon « oui » initial se heurte en votre position à un « non », et que faire appel par ce moyen même à la puissance qui en vous comme en moi peut résorber ce « non ».

J'ai été très étonné, je l'avoue, lorsque l'autre jour, tout au début de votre exposé et aussi tout à la fin, vous avez insisté sur la limitation de votre recherche. Vous avez essayé, avez-vous dit en substance, de vous définir à vous seul et pour vous seul l'essence de la religion. Que toute recherche philosophique doive commencer ainsi, je l'accorde. Mais il me semble qu'elle ne peut se satisfaire de ce point de départ, ni s'y réfugier pour échapper au démenti que le réel, c'est-à-dire les autres, lui donne. Ne doit-elle pas tendre à l'universel, et à un universel qui ne reste pas caché dans l'intimité d'une conscience, surtout quand elle prétend aboutir à la « source de la compréhension universelle et de la charité profonde » ? Une telle disproportion entre le dessein et le résultat obtenu ne témoigne-t-elle pas que le but est manqué ? Car enfin, si vous atteigniez vraiment cette « source », comment se fait-il que la description qu'elle vous inspire vous condamne à rejeter toute autre religion et à vous renfermer dans le « seul à seul » ?

Mais vous expliquez le « non » auquel ma réflexion se heurte en ajoutant : « La traduction de ce sentiment entraîne des divergences inévitables ». Mais ces « divergences inévitables » ne sont-elles pas elles-mêmes le signe de la non-atteinte de la source de compréhension universelle ? Vous admettez en effet que le vrai se révèle en ce qu'il fait l'unité des divers esprits. Lorsque le savant se heurte à une divergence entre les résultats de son calcul et celui de l'expérience, n'est-il pas contraint de remettre en question les hypothèses à partir desquelles il a essayé de reconstruire le réel, pour

absorber un peu plus de ce « non » que la nature répond à sa prévision ? S'il ne le fait pas, ne manque-t-il pas de cette soumission au réel, de cette humilité, de ce désintéressement dont vous dites avec raison que les sciences de la nature sont une excellente école ? S'il se résignait à la divergence en la déclarant inévitable, ne renoncerait-il pas du même coup à la science ?

C'est que vous « hésitez à laisser l'esprit religieux redescendre vers la « caverne » d'où il a eu tant de mal à s'évader... » — Mais n'est-ce point là un manque de confiance en l'esprit ? Si « vérité, c'est unité », il n'y a aucun danger à ce que la vérité replonge avec sa lumière dans la caverne : elle y dissipera un certain nombre de fantômes et si tous ne s'évanouissent point d'un coup, le même effort qui l'a fait une première fois sortir de la caverne, sera bien capable de le faire émerger de nouveau. Le savant fait-il autre chose que de se confier à ce double mouvement d'analyse et de synthèse ? Et si l'esprit religieux ne se sent point assez hardi pour tenter la même aventure que l'esprit scientifique et philosophique, est-il véritablement esprit ? N'est-ce pas plutôt l'ombre de l'esprit, d'un esprit qui reste prisonnier des fantômes de la caverne ?

J'avais beaucoup insisté rue Visconti sur ce va-et-vient et cet échange continuel entre esprit et réel qu'impose la vie quotidienne... C'est sans doute en faisant allusion à mon insistance que vous ajoutez : « La distinction rigoureuse des plans n'a pas, pour une doctrine d'immanence, les conséquences que vous paraissez redouter ». Cette acceptation tranquille de la distinction rigoureuse des plans, voilà à mes yeux le défaut capital et la contradiction interne de cette doctrine d'immanence. Car enfin, si elle a pour devise : Vérité c'est unité, ce qu'elle doit unifier, ce doit être un divers, un multiple dont elle doit accepter la distinction comme un moment, mais un moment à nier et à surmonter. Admettre au contraire la distinction rigoureuse, absolue des plans, n'est-ce pas laisser le divers comme divers en face d'une vérité comme unité, mais unité de quoi ? Sur tous les plans où réel et pensée s'opposent avant de s'unir, la même question peut être posée ; mais elle prend toute son acuité, me semble-t-il, lorsqu'on en vient à confronter cette devise à la conduite que vous adoptez dans la pratique. « Le reli-

gieux, dites-vous, peut commander une adaptation aux nécessités du concours social, de la charité pratique sans cependant s'y confondre et s'y dégrader ». Mais au nom de quel principe le « religieux », c'est-à-dire la raison purement immanente, peut-elle commander une telle adaptation ? Ce ne peut être au nom d'un principe qui lui soit intérieur, car elle aurait alors en elle de quoi abolir la distinction des plans que vous voulez maintenir rigoureuse. C'est donc au nom d'une nécessité extrinsèque qu'elle consent à ce qui est à ses yeux un « mensonge vital ». Vérité, c'est multiplicité, devient le principe d'une telle conduite, et le « consentement de vous à vous-même » qu'elle implique n'est plus consentement à la raison, mais aux exigences contingentes du biologique et du social. Et que pouvez-vous reprocher à celui qui au nom de la même parfaite immanence refuserait cette adaptation à laquelle vous consentez ? L'hypothèse n'est pas irréelle puisque le nihilisme d'un Heidegger et de ses disciples se fonde précisément sur la même parfaite immanence. Pour ma part, je ne vois pas au nom de quoi vous choisissez entre le mensonge consolateur et la vérité destructrice d'autrui. Et du point de vue de l'immanence, j'estime qu'il y a plus d'unité, donc de vérité, dans celui qui se refuse au mensonge vital et détruit le moi vital des autres, leur monde imaginaire et leur dieu humain que dans celui qui, par condescendance illogique (donc destructrice de la raison), s'adapte à leur vie, à leur monde, à leur dieu, tout en sachant fort bien qu'il n'y a point de vérité en ses concessions. Car la cruauté de l'un prouve du moins le sérieux de son effort vers l'unité, tandis que la charité de l'autre me paraît l'inverse d'une recherche réelle de l'unité et de la vérité, puisqu'elle va immanquablement à perpétuer le mensonge, l'erreur, la division au moment même où elle les reconnaît comme mensonge, erreur, division.

Si j'écris ceci, ce n'est pas que je préférerais que vous fussiez nihiliste, anarchiste, sans-dieu militant plutôt que respectueux des nécessités sociales et des réalités religieuses avec lesquelles vous êtes en contact ! Mais c'est pour exprimer à quel point, lorsque j'essaye, adoptant votre point de vue, de penser ma vie ou la vôtre, j'ai l'impression que l'unité déserte ma conscience et que le compromis que vous voulez rejeter s'installe au centre même de ma vie et de ma raison.

Et cependant ce compromis, vous ne pouvez vous résoudre à l'admettre si bien que vous m'écrivez : « Il y a un compromis juridique, il n'y aurait pas de compromis religieux ». Sur ce point, je suis d'accord avec vous ; en ce sens que si le juridique peut se contenter du compromis, le religieux ne peut admettre qu'il soit invincible, insurmontable. Mais ne pas l'admettre comme invincible, ce n'est pas encore le vaincre effectivement. Avec vous, je ne souhaite rien tant que de remporter la victoire. Mais sommes-nous encore d'accord lorsqu'il s'agit de prendre les moyens ? A mes yeux la première disposition, c'est de rejeter ce qui éternise ce compromis et le rend invincible. Or, si la pure immanence me force à poser comme rigoureuse la distinction de plans, elle m'interdit absolument le triomphe. Mais, rejeter la pure immanence, c'est évidemment admettre le transcendant... Admettre le transcendant, c'est reconnaître qu'à Dieu seul appartient la victoire totale sur le « compromis », mais que le désir de victoire qui est en moi est le signe d'un appel à participer à cette victoire ; participation qui est conditionnée par l'acceptation du Verbe médiateur de cette victoire.

Si je ne me trompe, vous acceptez le désir de victoire, vous vous identifiez même avec le Verbe, mais en refusant le moyen qui donnerait à cette identification valeur de réalité. Aussi cette identification reste verbale, c'est-à-dire que vous refusez en parole tout compromis mais vous acceptez en réalité et en vérité les distinctions de plans rigoureuses et les divergences de formules inévitables. Pour ma part, c'est à l'action même du Verbe que je demande de me faire transcender les divergences et les distinctions auxquelles je me heurte sur le plan humain. Si je n'y arrive point, en fait, c'est à ma maladresse, à mon imperfection, à mes péchés que j'attribuerai l'échec, persuadé que Dieu, Lui, n'est point enchaîné comme moi. Je garde ainsi le droit d'affirmer ma tendance invincible vers une totalité dont tout « compromis » serait bannie.

Quand j'essaie d'imaginer comment vous expliquez au contraire de votre côté la part d'échec à laquelle vous vous heurtez, il me semble que vous êtes plutôt conduit à attribuer cette impuissance au Verbe lui-même. « Le *Verbum oratio*, avez-vous écrit dans le *Bulletin de la Société Fran-*

*çaise de Philosophie*, 24 mars 1928, est la négation bien plutôt que le complément du *Verbum ratio* ». Que le discours implique une part de négation, je ne songe pas à le nier et la théologie chrétienne le reconnaît sous ses images habituelles lorsqu'elle fait dépendre du péché de l'homme l'Incarnation du Verbe. Mais il ne s'ensuit pas qu'il n'est pas essentiel à Dieu d'engendrer, ni au *Verbe ratio* de devenir *oratio*...

La preuve, la moins contestable à vos yeux me semble-t-il, m'en est fournie par votre propre philosophie. Ayant découvert le *Verbum ratio*, vous avez été obligé d'exprimer votre découverte dans un *Verbum oratio* qui est l'expression même de votre pensée. Expression qui n'a pu échapper, comme je l'ai signalé l'autre jour, à la nécessité de reprendre les catégories mêmes de la pensée chrétienne. « Le fait décisif de l'histoire » qui pour moi et l'Incarnation, est pour vous l'apparition de la physique mathématique. « La ligne de partage des temps est le *Discours de la Méthode*, traité de la seconde naissance... Nous avons à dépouiller le vieil homme, celui que notre enfance a hérité de l'instinct naturel et de la tradition sociale »... Peut-être ne vous servez-vous de ces expressions que comme pures métaphores ; mais pour ma part, outre que je ne crois pas à la pure métaphore, je ne pense pas diminuer la valeur de votre œuvre philosophique en y voyant au contraire le discours synthétique par lequel tout philosophe reconstruit le monde et l'histoire en fonction de son point de vue qu'il veut universel. Si vous aviez été tout à fait fidèle au *Verbum ratio*, tel que vous le définissez, vous auriez été aussi muet que lui.

Je bénis votre infidélité qui vous a fait replonger dans la caverne où j'étais quand j'ai lu vos ouvrages, où je suis toujours d'ailleurs en partie, mais où votre aspiration à la pure raison m'apporte toujours une sommation bienfaisante : celle de ne pas me contenter de la lumière que je puis avoir et de me dégager toujours plus des fantômes, des images et des mots.

Mais je bénis aussi votre infidélité, puisque c'est sur elle que je me suis appuyé, aussi bien rue Visconti que dans cette lettre, pour vous demander de ne pas vous satisfaire davantage de votre « discours » ni même des mots trop aimables que vous m'adressiez. J'ai relu ces jours-ci la lettre que

vous m'avez envoyée après la lecture de *Pax Nostra* et je me suis souvenu que j'avais beaucoup admiré la précision avec laquelle vous aviez dégagé l'essentiel de ce livre touffu.

> « Vous avez une manière, me disiez-vous, naturelle à vos yeux, trop habile aux miens, de nous enfermer dans le préjugé que vous nous attribuez et qui est peut-être le fait de l'accusateur plus que des prétendus accusés. La principale divergence, c'est que vous transportez de la politique dans la religion la nécessité d'un compromis entre la lettre et l'esprit, à quoi il me semble que le propre de la religion est de se refuser ».

J'avais eu alors la velléité de vous répondre ! Voici la réponse trois ans après : Non, je ne vous enferme pas dans un préjugé pas plus que je ne vous accuse. Mais vous êtes et je suis avec vous enfermé dans un péché, selon la parole de Paul dite justement à la fin du passage consacré au « mystère d'Israël » : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous ». Si nous n'étions enfermés que dans des préjugés, la force de la réflexion suffirait assurément à nous libérer. Mais justement la réflexion seule se heurte au terme même de son effort à des divergences inévitables de formules et elle n'arrive point à chasser le compromis. Même quand elle se raidit pour atteindre le pur *Verbum-ratio*, elle ne peut prendre conscience de sa découverte qu'en retombant dans le *verbum oratio*. Voilà le péché où nous sommes enfermés ! Si vous parveniez à voir qu'une pareille « confession » ne m'est pas dictée seulement par la fidélité à la religion de ma nourrice, mais tout autant par la fidélité au verdict de la conscience, je pourrais sans doute bientôt répondre à votre « nous-sommes-dans-le-même-camp » un « oui » délivré de tout « non ». Car vous m'accorderiez ensuite facilement, je pense, que le Verbe de Dieu qui nous délivre de ce péché, ne nous rend point infidèles à la raison. Et vous reconnaîtriez enfin, j'en suis sûr, qu'Il nous donne au contraire d'écarter le compromis non seulement du domaine religieux, mais de tous les domaines où nous pénétrons avec sa lumière.

Je suis un peu honteux de cette longue épître ! Je ne m'excuse pas de sa franchise qui était exigée, me semble-t-il, par votre propre sincérité. Je m'en veux plutôt de n'avoir rien dit des objections spécifiques que vous faites au chris-

tianisme : les guerres de religion, l'imagination du surnaturel... etc. J'avoue la gravité de la première, puisqu'elle fait allusion à l'imperfection et à l'infidélité des chrétiens à leur propre idéal. Seul le sentiment de ses propres infidélités, me semble-t-il, permet de la vaincre. Quant à la seconde, au contraire, je m'étonne que vous persistiez à croire que l'idée du surnaturel reste liée chez un croyant avec une imagination cosmologique, je ne dis pas précopernicienne, mais quelconque. « Surnaturel » signifie pour moi achèvement de la nature. Et il me semble que dès qu'on admet un progrès dans la nature humaine, ne serait-ce que celui qui se tend « vers une religion parfaitement spiritualisée », on est contraint d'admettre ce terme comme *autre* que le progrès lui-même, sous peine de retomber dans l'antinomie du faux infini qui supprime le progrès lui-même...

Mais je ne veux point allonger indéfiniment cette lettre et abuser de votre patience. Ne voyez en elle qu'un hommage d'admiration à votre œuvre philosophique et un témoignage de profonde sympathie pour un « moi vital » que je me refuse à séparer du « moi spirituel » !

.........................................

G. FESSARD.

**Lettre de L. Brunschvicg.**

7 juin 1939

Mon Révérend Père,

Ayant reçu les *Etudes*, j'ai naturellement commencé par penser à vous ; et il s'agissait probablement de l'article sur la soutenance du R. P. Le Blond, mais heureuse erreur qui m'a valu une lettre si captivante. Comment vous répondre ? Soyez sûr qu'en disant que nous étions du même camp je n'avais aucune intention agressive d'annexion. Je voulais dire que c'est d'une même inspiration profonde que procèdent des formules divergentes en apparence seulement et qui nous réunissent pour l'action. Rien de plus, et en ce qui me concerne rien de plus naturel et de plus simple. Pour vous prouver d'ailleurs qu'il ne s'agit pas d'une réponse de circonstance, je me réfère à la caverne de Platon. Vérité est

unité hors de la caverne, parce que seule la pureté de l'immanence fonde l'éternité de l'idée. Mais les ombres, les *moi* vitaux qui s'agitent dans la caverne, n'existent que par le reflet de la lumière rationnelle et c'est à elle qu'ils doivent l'espérance, et plus que l'espérance, la méthode d'évasion. Je suis avec eux quand je suis avec moi, sans cependant refuser le jour à cause de leur nuit, sans cependant confondre les plans d'imagination et d'intelligence ; car l'unité de mélange, qui méconnaît la distinction des valeurs, n'est qu'une illusion mortelle d'unité. Je reconnais qu'il n'est pas certain que Platon soit, pour son propre compte, demeuré fidèle à son enseignement ; et j'ai noté que Joseph de Maistre lui en sait gré. Mais celui-là, je ne suis pas de son camp et l'auteur de *Pax Nostra*, non plus, je le présume. Alors il faut bien arriver au moment où on dit de *ceci* qu'il est *ceci* et de *cela* qu'il est *cela* : c'est pour moi le moment religieux, qui domine et qui qualifie les autres fonctions de l'homme, mais qui ne se laisse pas corrompre à leur contact ; car si la source est altérée, tout est en péril de renversement et d'aveuglement.

Telle est du moins mon excuse pour insister et pour résister, pour répéter aussi que quelque chose demeure en dessous des paroles qui me fait vous remercier sincèrement de toute la peine que vous avez prise pour m'éclairer, et vous donner l'assurance d'une sympathie toute déférente et dévouée.

L. Brunschvicg.

**Lettre de G. Fessard.**

14 juin 1939

Cher Monsieur,

Je suis condamné à avoir bien mauvaise grâce envers vous... Mais puis-je vraiment vous laisser croire que je m'accorde avec la nouvelle distinction que vous me proposez ? « D'une même inspiration profonde procèdent des formules divergentes en apparence seulement et qui nous réunissent pour l'action ». Vaillant-Couturier autrefois me tendait la main en disant de son côté : « Pas de compromis de doc-

trine, mais union pour des fins communes »... J'ai dû écrire un livre pour essayer de lui montrer à quel point il était illusoire d'espérer s'entendre sur ces fins communes quand on ne commençait pas par s'entendre sur le *sens* des mots, qui sont déjà des actions, des projets d'actions. Aussi mon livre était-il intitulé *Le Dialogue est-il possible ?* J'ai perdu mon temps, je pense, pour ce qui est de Vaillant-Couturier et de ses troupes, mais la question se pose de la même manière entre croyant et incroyant : si l'action humaine par excellence est l'action rationnelle, l'action du verbe et par le verbe, comment nous contenter d'une distinction qui pose en principe la dislocation même de ce qui doit être lien ? Et ne faudrait-il pas que nous nous entendions d'abord sur ce « Verbe » qui, pour vous, se nie s'il se profère, et qui pour moi s'accomplit s'il s'incarne ?

La Vérité-Unité *hors* de la caverne ne m'intéresse pas beaucoup, je l'avoue. Mais ce que je cherche, c'est l'unité de l'être-dans-le-monde et de l'idée éternelle. « Seule, dites-vous, la pureté de l'immanence fonde l'éternité de l'idée, et les *moi* vitaux... n'existent que dans le reflet de la lumière rationnelle et c'est à elle qu'ils doivent l'espérance... la méthode d'évasion ». Oui, la pureté de l'immanence fonde l'éternité de l'idée, mais est-ce assez ? Même après avoir affirmé que l'existence n'était que reflet de l'idée, je n'ai pas supprimé l'opposition, les moi vitaux continuent de s'agiter et de se faire la guerre ou du moins de s'y préparer ; et vous me proposez plus que l'espérance, une méthode d'évasion !... Tous les sarcasmes de Marx et des communistes contre les chrétiens qui s'évadent et se satisfont d'un arôme spirituel me reviennent ici en mémoire ! Avouez que ce n'est pas le chrétien qui les mérite mais le rationaliste ! Et ne croyez-vous pas que l'illusion mortelle d'unité ne consiste pas à croire qu'on a fait l'unité entre le sensible et l'intelligible, entre le réel et le penser, simplement en déclarant que l'un est le reflet de l'autre, que la vérité, l'unité est *hors* de l'autre, quitte à se contenter de séparations de plans et de compromis tant que l'on est *dans* le monde ? C'est entre le ciel de l'idée et la caverne de brigands où nous habitons qu'il faut faire l'unité, et l'évasion n'a de valeur que si elle prépare une incarnation qui mette un peu plus d'unité et de charité entre les brigands que nous sommes !... Et « dire de ceci qu'il est ceci et de cela

qu'il est cela », c'est, qu'on le veuille ou non, une incarnation... Rien de plus naturel et de plus simple assurément, mais rien qui démente davantage, pour qui réfléchit sur le langage, sa fonction humaine et ses conditions de possibilité, le rationalisme qui prétend s'évader dans le *verbum ratio*, s'y tenir et par là promouvoir une véritable unité humaine.

Très cher Monsieur, vous avez raison de me résister puisque mon langage ne vous éclaire point sur cette Source d'unité qui unifie non seulement *in verbo et in lingua*, mais *in opere et veritate*. Mais pardonnez-moi de résister à mon tour et croyez que ma résistance est seulement commandée par le désir d'être avec vous dans le même camp *in opere et veritate*.

.........................................

G. FESSARD.

**Lettre de G. Fessard.**

(A propos de l'envoi de *Epreuve de Force*)

22 juin 1939

Cher Monsieur,

Voici enfin la petite brochure que vous annonçait mon avant-dernière lettre. Excusez mon importunité ! Mais je ne voulais point vous manquer de parole. D'ailleurs ce texte constitue, sans l'avoir cherché, une sorte de complément à la communication de R. Aron à la dernière séance de la *Société Française de Philosophie*. Ou plutôt il exprime assez bien le point de vue que je voudrais prendre à l'égard des thèses qui se sont affrontées. Au fond, la question de la transcendance ou de l'immanence pure se retrouve la même partout !

Encore une fois, veuillez me pardonner mon obstination à défendre ce que je crois la vérité. Je voudrais seulement que vous ne doutiez pas que cette obstination s'accompagne d'un grand respect et d'une grande affection pour ceux qui comme vous défendent en toute sincérité le point de vue opposé.

.........................................

G. FESSARD.

**Lettre de L. Brunschvicg.**

22 juin 1939

Mon Révérend Père,

Je ne voudrais pas sacrifier au raisonnement *a contrario*. Parce que vous insistez sur un réalisme d'unité là où je ne puis concevoir qu'un progrès d'unification, il ne s'ensuit pas que je sois d'un autre sentiment que vous sur les problèmes que vous traitez dans ce nouveau livre. Je vous remercie de me l'avoir adressé ; je vous remercie de l'avoir écrit. Rien de plus opportun, rien que je souhaite plus efficace. Maintenant, si vous croyez qu'en prononçant le mot d'*évasion* je pensais à autre chose qu'à traduire l'expression platonicienne dans le tableau du « saint » du *Théétète*, je considérerai votre référence aux marxistes comme pertinente. Mais ai-je quelque chance de vous détromper ? S'évader du monde pour penser religieusement me paraît un impératif de la conscience aussi évident que de retourner au monde pour agir le plus justement et le plus charitablement qu'il se peut. Je ne verrai de difficulté qu'à confondre ce qui n'a de raison d'être qu'à la condition d'être maintenu dans son plan.

Assurez-vous de mes sentiments d'intime reconnaissance et de sympathie toute dévouée.

L. BRUNSCHVICG.

Je rouvre ma lettre pour un sucroît de gratitude du mot que vous m'écrivez, et de l'étude très nette et très suggestive que vous avez bien voulu m'envoyer.

# LES IDÉES DE LOI ET D'ESPÈCE

## Mise au point de la distinction bergsonienne.

Bergson, dans *L'évolution créatrice*, oppose radicalement le genre et la loi. Le genre est une notion propre aux sciences de la vie, alors que la loi domine les sciences de la nature. Plutôt que du genre, nous parlerons de l'espèce ; en effet, le genre est un cadre trop lointain par rapport aux êtres singuliers ; c'est l'idée du type spécifique qui régente leur reproduction, non celle du genre, qui comprend en lui plusieurs espèces voisines. Mais nous ne pensons pas qu'il faille, sur ce point, critiquer Bergson ; il ne s'agit, d'après nous, que d'une question de terminologie et Bergson songeait certainement à l'espèce quand il parlait du genre.

Plus grave serait une objection qui consisterait à dire que Bergson a peut-être eu tort d'opposer la loi et l'espèce en faisant de cette distinction l'équivalente de celle de la vie et de la matière, plus exactement de l'ordre propre à la vie et de l'ordre propre à la matière. En effet, il existe aussi des espèces (et même des genres ou des familles) en chimie et en minéralogie ; d'autre part, Auguste Comte réduit l'opposition de la loi et de l'espèce à une différence de points de vue et non de réalités ontologiquement distinctes, à savoir celle des sciences abstraites et des sciences concrètes (voir *Cours de philosophie positive*, 2e leçon). Dans ces conditions, il sera peut-être plus profitable d'opposer l'espèce vivante à l'espèce chimique, si l'on veut faire ressortir des différences tenant à la nature ou à l'essence des réalités considérées. Nous espérons y retrouver l'essentiel de l'opposition bergsonienne entre la vie et la matière, mais nous estimons que celle-ci sera plus nette, mieux fondée, du moment qu'elle ne pourra plus se ramener à une simple distinction de point de vue.

Commençons par rappeler l'essentiel de la doctrine bergsonienne. Dans *L'Evolution créatrice* (Edition du 24e mille), Bergson, p. 237-38, commence par dénoncer le caractère *artificiel* des lois physiques, parce qu'elles emploient des unités de mesure conventionnelles, et aussi, p. 249, parce qu'elles établissent des rapports entre des termes sans individualité réelle, artificiellement séparés dans la matière, tels que le potentiel, l'intensité et la résistance, aspects arbitrairement isolés dans le phénomène global du passage du courant électrique, mais, reprend-il aussitôt, p. 238, la matière, parce qu'elle tend vers l'espace, parce qu'elle est une interruption, une chute de l'intensif, de l'élan spirituel, va d'elle-même dans le sens d'un ordre mathématique rigoureux, caractérisé par le déterminisme universel, par l'existence de lois invariables. Il y a en elle (p. 245) une nécessité géométrique en vertu de laquelle les mêmes composants produisent une résultante identique, bref il y a dans la matière une tendance naturelle à la répétition, elle lui est essentielle.

Au contraire, dans les genres, la répétition n'est que superficielle et provisoire : dans la vie, quelque chose s'arrange de manière à obtenir le même effet, alors même que les causes élémentaires, infiniment complexes, peuvent être toutes différentes ; cependant, l'hérédité ne transmet pas seulement les caractères, elle transmet aussi l'élan en vertu duquel les caractères se modifient : la répétition est essentielle et automatique dans l'ordre physique, alors qu'elle n'est qu'accidentelle dans l'ordre vital (p. 251-52). On se rappelle la comparaison avec le tourbillon de poussière qui tourne sur lui-même un certain nombre de fois avant de se déplacer brusquement, tout comme la vie, qui se répète à chaque génération et qui a l'air de s'enliser dans un type déterminé, mais cette reproduction n'est au fond qu'une habitude de l'espèce, et celle-ci pourra « muter » subitement. Il y a même de petites variations à chaque nouvelle génération, et des différences jusque parmi les frères et sœurs. Si l'on ajoute que la croissance embryonnaire, que l'ontogénèse, n'obéissent pas à une forme, à une *eidos* donnée d'avance dans le monde intelligible (p. 246), on pourra conclure que la répétition n'est bien, dans le domaine de la vie, qu'une apparence provisoire.

Il serait vain d'attaquer cette opposition au moyen d'une argumentation semblable à celle que produisit Edouard Le Roy, au début du siècle ; chose curieuse, sur ce point, le disciple n'est pas d'accord avec le maître, qui n'a jamais soutenu la possibilité d'une évolution des lois de la nature. Nous l'avons vu plus haut déclarer qu'il existe dans la matière une tendance naturelle au déterminisme rigoureux. Mais, de plus, si l'on y réfléchit, on verra que cette notion d'un changement des lois n'a en réalité aucun sens. En effet, les lois de la nature sont notre seul centre de référence pour apprécier l'écoulement du temps, elles constituent la base de la mesure du temps : on admet que les mêmes événements, dans les mêmes circonstances, mettent le même temps pour s'accomplir, donc on suppose que les lois de la nature sont invariables. S'il venait un jour à être prouvé que le mouvement de la Terre autour du soleil, base actuelle de la mesure du temps, ira en se ralentissant, on adopterait un autre phénomène, indépendant de la course de la Terre dans l'espace sidéral, comme celui de la désintégration du Radium, qui sert déjà d'échelle, en géologie, pour mesurer l'âge de la Terre.

Par ailleurs, il faut distinguer l'évolution des lois, qui renverserait la possibilité de toute science, des lois d'évolution. Auguste Comte distinguait les lois de succession et de similitude, et la désintégration du Radium, dont nous venons de parler, en fournit le modèle, elle ne détruit pas, bien au contraire, l'invariabilité des lois de la nature, il suffit que le phénomène qui évolue se modifie selon une relation fixe, selon une formule constante. La loi, posée par Lecomte du Nouÿ, du ralentissement de la vitesse de cicatrisation d'une plaie en fonction de l'âge de l'être vivant, est une loi d'évolution, mais qui pose une *modification soumise à une relation fixe, mathématiquement formulable*, aussi bien que l'accroissement de la vitesse par rapport au temps dans la formule $v = gt$. Il n'y a rien ici qui soulève un problème et puisse rapprocher la loi du genre (nous ne parlons pas des lois de coexistence ou mieux de variations concomitantes, omises, on ne sait pourquoi, par A. Comte)[1] ; rien de

1. La distinction comtienne des deux sortes de lois, de succession et de similitude, n'a jamais été clairement établie par lui. Est-il sûr que la

comparable avec cette évolution des types spécifiques qui entraîne, au bout d'un certain temps, la caducité totale de « la loi de similitude » qui définissait les êtres d'une même espèce à une certaine période géologique : quand le reptile se fut à la longue transformé en oiseau ou en mammifère, il n'y eut plus rien de commun entre le premier et les seconds types spécifiques.

Mais si l'on ne peut comparer la stabilité des lois à celle des espèces, est-ce qu'on est pour autant en droit de séparer complètement, comme le fait Bergson, le monde de la vie du monde de la matière brute? Nous allons en effet montrer :

1) que la différence de l'espèce et de la loi se ramène à une simple différence de point de vue et qu'on ne peut rien en conclure quant à une distinction ontologique,

2) que c'est non pas à la loi physique, mais à l'espèce chimique qu'il faut comparer l'espèce vivante, or le domaine de la chimie révèle au premier abord une évolution de la matière, une sorte de vie des éléments et des composés, aboutissant à des métamorphoses tout à fait semblables à celles qui se produisent lors de l'apparition d'une nouvelle espèce vivante. Dès lors, s'il existe une différence entre les deux domaines de la matière et de la vie, il faudra la chercher ailleurs que dans la distinction bergsonienne de la loi et du genre, trop superficielle à notre avis.

Nous remarquerons au préalable que la distinction de la loi et de l'espèce correspond tout simplement à une différence de point de vue, et non à une distinction ontologique, non à des domaines séparés de l'Etre ou du Réel. En effet, qu'est-ce qu'une loi de la nature, peu importe qu'il s'agisse d'une loi de succession ou d'une loi de coexistence ? Ce n'est qu'une vue abstraite prise sur les choses déjà dans le domaine de la matière brute, et la différence de la loi

loi de similitude se confonde avec la notion de l'espèce ? Notons qu'Auguste Comte en parle à propos de la physique, science abstraite et non de la chimie, science concrète. Quant aux lois de succession, s'agit-il bien des lois d'évolution ? Pour nous, celles-ci n'interviennent que *lorsque le temps entre directement comme variable indépendante dans la formule mathématique de la loi* ; sinon, on peut épiloguer sans fin pour savoir si une relation de cause à effet est une loi de succession ou de coexistence, c'est-à-dire si la cause préexiste ou non à l'effet, discussion que les savants ont fini par abandonner comme oiseuse.

et du genre n'est autre que la classique distinction comtienne des sciences abstraites et des sciences concrètes. Une loi de coexistence *fait abstraction du caractère particulier des éléments qui fournissent les matériaux de l'expérience* : la formule E = I R s'applique à tous les passages de courant électrique quel que soit le métal ou la substance qui leur sert de véhicule, il n'y a que R qui varie, en fonction du coefficient de résistance électrique propre de l'élément employé. De même, Lt = Lo (1 + $\alpha$t) s'applique à toutes les dilatations sous l'influence de la chaleur, il n'y a que $\alpha$, coefficient de dilatation, qui varie d'une substance à l'autre, mais justement la loi est énoncée de façon à négliger cet aspect particulier du phénomène. Au contraire, en chimie, on dira d'un corps qu'il possède, entre autres propriétés, des coefficients de résistance électrique et de dilatation qui lui sont propres. Prenons maintenant une loi de succession : la vitesse de cicatrisation de la plaie varie selon l'individu ou selon l'espèce considérés, mais l'allure de la formule mathématique reste la même, il suffit de négliger ce qu'on pourrait appeler le *coefficient de cicatrisation* du sujet ou du type spécifique étudiés. Au fond, tous les facteurs distingués dans une loi de la nature sont des aspects artificiellement dégagés dans l'unité d'un phénomène global : E, I, R n'ont pas, dans la nature, d'existence séparée, et c'est le caractère artificiel de cette vue prise sur le phénomène concret qui en garantit l'invariabilité selon la remarque, cette fois judicieuse, d'Edouard Le Roy [2] : la loi est une relation entre des éléments artificiellement découpés au sein d'une réalité toujours fluente, car même une relation dite de coexistence ne fait que figer dans l'intemporel, grâce à ces éléments généraux et abstraits, une réalité en elle-même mouvante, elle la fixe et la solidifie, comme une vue photographique fixe pour l'éternité un aspect de l'être saisi par la plaque ; mais alors que, dans les lois de coexistence, cet aspect se reproduit pour quiconque se replace dans les conditions définies de l'expérience (« toutes choses égales d'ailleurs », selon la banale mais nécessaire formule), dans

2. Aspect d'ailleurs aperçu aussi par Bergson, nous l'avons vu plus haut. Cette réflexion aurait dû le conduire à énoncer sous une autre forme l'opposition du genre et de la loi.

les lois de succession c'est le rythme (constant) de l'évolution qui est saisi par l'appareil de mesure du physicien. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une vue abstraite prise sur la chose au lieu d'une description des caractères concrets, des propriétés possédés par cette *chose* ou cet *être*, c'est l'étude abstraite du « phénomène », cette entité fictive créée par le savant pour les besoins de la cause, à laquelle se substitue, dans les sciences concrètes, la description des *caractères* d'un *être* doué d'existence réelle. On pourrait d'ailleurs, si l'on voulait, établir un parallélisme entre les sciences naturelles ou descriptives, d'une part, correspondant, sur le plan de l'Etre, aux lois de concomitance du physicien, et les sciences reconstructives, telles que la géologie et la paléontologie, d'autre part, correspondant aux lois de succession de ce même physicien[3].

***

Mais il se trouve que les Etres se répartissent par groupes, par espèces. Que vaut cette notion ? Et peut-on, sur ce point, rapprocher les espèces chimiques des espèces vivantes ?

Pendant fort longtemps, l'opposition se fonda sur le caractère brusque et explosif, en quelque sorte, des réactions chimiques, alors qu'on admettait, aussi bien avec Lamarck que Darwin, que l'évolution vitale était lente, progressive, se faisait par « petites variations insensibles ». Sans doute,

3. A. Comte, dans sa formule classique, ne distingue pas bien les sciences classificatrices des sciences reconstructives. Il déclare en effet que les sciences abstraites, qui ont « pour objet la découverte des lois qui régissent les diverses classes de phénomènes », s'opposent aux sciences « concrètes, particulières, descriptives », qui consistent « dans l'application de ces lois à l'histoire effective des différents êtres existants » (cf. le *Vocabulaire de la philosophie*, p. 9, de M. André LALANDE, Ed. de 1926). Mais parmi les sciences naturelles, les sciences classificatrices peuvent se placer entièrement en dehors du temps, et de fait, les premiers classificateurs, Jussieu, Linné, Geoffroy-St-Hilaire, ont complètement ignoré l'évolution des êtres vivants. Le terme d'*histoire* ne s'applique qu'à la *paléontologie* et à la *géologie*, et il faut en distinguer les sciences purement classificatrices, telles que la zoologie, la botanique, la minéralogie. On sait que cette distinction, ainsi que l'élaboration de la méthode reconstructive dans sa généralité, est l'œuvre de M. André Lalande.

il existait bien, en chimie, quelques exemples de réactions lentes et continues telles que :

Ca O + $CO^2$ comprimés et chauffés à 900° ⟼ $CO^3$ Ca, ou encore : 2 N + 6 H comprimés ⟼ 2 N $H^3$.

Toutefois ces réactions restaient exceptionnelles, la règle était l'apparition brusque et discontinue du produit de synthèse, par exemple Cl H, $H^2$ O, mais surtout ces réactions continues étaient réversibles sans aucune nouvelle manipulation, sans apport d'un nouvel agent, par simple retournement de l'expérience, il est évident qu'il n'y avait là aucune ressemblance avec l'évolution vitale.

Mais la découverte des mutations brusques réintroduisait la discontinuité entre les espèces vivantes : la formule que leur applique Edouard Le Roy, coupure qualitative sans coupure matérielle, (voir *L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution*), peut, après tout, s'entendre des réactions chimiques et de l'apparition des corps nouveaux après la manipulation[4]. Et déjà Blaringhem, en 1919, dans *Le Problème de l'hérédité expérimentale*, essaie de rendre compte et de la stabilité provisoire de l'espèce et de ses mutations au moyen des lois de l'équilibre des systèmes chimiques. Partisan des mutations, il compare la permanence des espèces

4. On nous dira que, le plus souvent, il faut plusieurs corps avant la réaction chimique, et qu'il s'en dégage plusieurs après, que ce n'est pas la même et unique matière qui se transforme. Mais d'abord, de tels cas existent en chimie, ainsi le saccharose se dédouble en glucose et lévulose ; ensuite, qui nous dit que certaines mutations ne sont pas le résultat d'hybridations ? mais surtout, d'après l'hypothèse de l'ologénèse de Rosa, une même espèce-mère peut donner lieu à l'apparition de deux ou plusieurs espèces-filles, il y aurait là une sorte de « décomposition » de l'espèce-mère. La dialectique marxiste s'est emparée de tels phénomènes pour affirmer qu'il existe une vie de la matière semblable à celle des processus biologiques ; les réactions chimiques se font par thèse, antithèse et synthèse, ainsi pour l'eau 2 H + O = $H^2$ O, ainsi surtout dans les réactions où interviennent les acides et les bases pour se neutraliser dans les sels. Or, dans le domaine de la vie, les marxistes poseront que le germe mâle + le germe femelle ⟼ l'œuf, être synthétique nouveau. Quant à l'évolution, elle-même peut être envisagée comme se produisant par thèse, antithèse et synthèse : singe ordinaire + primate → Homme. Il est vrai qu'ici il s'agit d'étapes de la transformation et non de combinaison proprement dite, l'analogie avec l'évolution historique de l'humanité étant plus forte qu'avec celle de la matière brute. Nous reviendrons plus loin sur cet aspect de l'évolution biologique.

(entre deux mutations), aux équilibres des systèmes physico-chimiques et la naissance des espèces nouvelles aux phénomènes irréversibles de la physico-chimie. Il nous importe maintenant de poursuivre et d'approfondir cette analogie, pour voir jusqu'où elle peut aller.

Nous venons d'appeler l'attention sur le caractère discontinu et irréversible des transformations chimiques, c'est-à-dire de l'apparition des espèces nouvelles en ce domaine. Or, il en est de même des mutations brusques, aujourd'hui universellement admises, au moins lorsqu'il s'agit de changements importants dans le type spécifique, chez les êtres vivants.

Considérons maintenant de nouvelles analogies, communes aux corps simples comme aux corps composés, et susceptibles de constituer la base d'une comparaison fructueuse entre les espèces chimiques et les espèces vivantes : étudions les isomères et les polymères. Les isomères sont des corps composés de même formule chimique mais qui diffèrent par des propriétés physiques : le glucose et le lévulose dévient la lumière polarisée l'un à droite, l'autre à gauche ; le tartrate et le paratartrate de sodium et d'ammonium sont dans le même cas : ne peut-on les comparer aux variétés dans les espèces, à ces fameux « jordanons » ou souches élémentaires dont se compose toute espèce vivante ? Quant aux polymères, ils représentent, d'après le grand chimiste Berthelot, une sorte de condensation du corps le plus léger pour donner le plus lourd, c'est ainsi que la benzine dérive de l'acétylène dont la formule est en quelque sorte triplée. Mais M. Jean Rostand nous a appris qu'il existe dans la nature des espèces haploïdes et des espèces diploïdes, c'est-à-dire que chez les dernières le nombre des gènes, en eux-mêmes identiques, est simplement multiplié par deux : le laboratoire peut d'ailleurs créer de ces espèces géantes. L'analogie est frappante avec les polymères. Enfin, il existe des familles de corps composés de formule apparentée et de propriétés chimiques voisines : c'est ainsi qu'il y a des carbures d'hydrogène de différentes sortes, des alcools primaires, secondaires et tertiaires et nous savons passer des uns aux autres dans chaque « série ». N'a-t-on pas le droit de rapprocher ces exemples tirés des espèces chimiques de celui des familles en histoire naturelle ? Tigre, léopard, panthère, puma et chat sont des espèces de félins,

tous parents entre eux ; mais il y a mieux : nous connaissons les mutations qui ont conduit de l'hipparion, très petit animal, au cheval, à l'âne et au zèbre. Nous avons là quelque chose de semblable à l'ordre de filiation dans chaque série d'hydrocarbures.

Cette dernière remarque nous conduit à une nouvelle. L'évolution, dans la matière brute, s'est faite, selon la formule de Spencer, du simple au complexe. N'en est-il pas de même des espèces vivantes ? Les unicellulaires, puis les éponges, puis les organismes différenciés ont fait successivement leur apparition. Et si aujourd'hui une hypothèse du genre de celle de Haeckel, faisant dériver tous les êtres vivants d'une seule cellule initiale, la monère, paraît prématurée, les naturalistes n'ont cependant pas tous renoncé à cette prétention qui permet d'affirmer l'unité d'origine du monde vivant, et l'on sait que Bergson lui-même la soutient dans *L'évolution créatrice*.

Ces considérations valent aussi pour les anciens corps réputés simples.

Tout d'abord, la discontinuité est encore plus profonde : les transmutations des métaux sont récentes et exigent des manipulations, des apports d'énergie considérables ; elles sont « explosives » à un tel degré qu'il n'est pas nécessaire d'insister sur cet aspect [5]. Nous retrouvons, chez les corps simples, les isotopes, parents des isomères et des espèces jordaniennes. Mais surtout, des corps de même structure atomique, de même valence et de même fonction chimique figurent dans la classification de Mendeleieff, aussi M. Berthelot remarquait que les poids atomiques du soufre, du selenium et du tellure sont des multiples de celui de l'oxygène et se demandait si, comme dans le cas des polymères, on ne parviendrait pas un jour à les engendrer à partir du premier par simple multiplication [6]. (Voyez *Les origines de l'alchimie*, IV, 2, Steinheil, 1885 ; le passage est cité dans les *Lectures sur la philosophie des sciences* de M. André Lalande, chez Hachette). Nous revenons à la comparaison des haploïdes, et nous pouvons remar-

5. Il est vrai que la vie ne saurait jaillir d'une telle forme de synthèse qui serait pour elle destructive et non créatrice. Mais il n'en est pas de même pour toutes les réactions synthétiques de chimie organique.

6. Nous savons aujourd'hui qu'ils sont tous des multiples de l'hélion, noyau très stable formé de 4 protons.

quer que la génétique moderne, avec ses gènes, a développé une sorte d'atomistique de l'hérédité, nouvelle analogie avec les phénomènes de la matière brute, régis par la grande hypothèse de l'atomisme. Enfin, la genèse des anciens « éléments » par transmutation se fait en allant du simple au complexe, l'hélium étant une « intégration » de 4 noyaux d'hydrogène ; on peut remarquer que les étoiles jeunes, à l'état gazeux, ne renferment que de l'hélium et de l'hydrogène.

On pourrait ajouter d'autres analogies entre le règne minéral et « l'empire biotique » (expression de M. Matisse) : les cristaux se forment par projection d'un germe, c'est-à-dire d'un petit cristal dans un liquide en surfusion[7] et tout le monde connaît l'exemple de l'apparition spontanée de la glycérine, sous forme de cristal, dans un transport de Suisse en France, au siècle dernier ; c'était en somme une « mutation » et, comme à l'époque on ne savait pas fabriquer des cristaux de glycérine en laboratoire, on se bornait à « semer » un cristal de cette souche originaire dans de la glycérine liquide pour engendrer de la cristallisée. La ressemblance est flagrante avec les virus-protéines cristallisables, et aussi avec la reproduction par bourgeonnement chez les unicellulaires et les coelentérés (dans le règne végétal, elle est très fréquente).

René Berthelot s'est cru autorisé, en partant des parentés déjà connues de son temps entre les deux règnes minéral et biotique, à affirmer qu'il existe une analogie entre les symétries observées dans les cristaux et celles qui existent chez les êtres vivants. Voyez ses lettres échangées avec Paul Valéry et partiellement publiées par la *Revue de Métaphysique*, en 1946 (nº 1). Il écrit textuellement (p. 3) : « La vie, c'est la cristallisation des colloïdes ». Pourtant, dira-t-on, les colloïdes (vitaux) ne cristallisent pas. Voici comment R. Berthelot résout la difficulté : « La différence entre un cristal et un corps amorphe, c'est que le premier est limité par des surfaces symétriques, auxquelles correspondent des équilibres internes de forces qui en assurent la durée ». (Cette anticipation sera vérifiée de nos jours par les travaux de Wyart qui

7. On pourrait même étendre l'analogie : Etienne Wolff, de Strasbourg, a obtenu un embryon bicéphale, avec des têtes empruntées à deux espèces différentes mais voisines. N'est-ce pas un phénomène semblable à celui du cristal qui prolifère dans une solution formée d'une substance différente mais du même type de cristallisation ?

a montré que les ions Na et Cl, dans le sel ordinaire, sont maintenus par des forces électrostatiques de façon à former des cubes élémentaires, visibles au microscope électronique). Berthelot reprend : « La différence entre un ensemble vivant de colloïdes et un colloïde non vivant (gel ou sol), c'est que le premier est limité par des surfaces symétriques, ce que le second n'est pas ». Et il ajoute, précision capitale : « Si, au lieu d'être des plans séparés par des droites, comme dans le cristal au sens étroit du mot, ces surfaces dans le colloïde vivant sont des surfaces courbes, c'est sans doute qu'il s'agit précisément de la forme que prennent les symétries lorsqu'elles naissent dans l'état colloïdal de la matière, au lieu de se produire dans l'état solide ». Berthelot introduit ensuite le développement suivant, qui rejoint nos précédentes remarques sur la ressemblance des métamorphoses chimiques et des mutations biologiques : « ces symétries, dans un cas comme dans l'autre, répondent à des équilibres de forces internes. Et comme il s'agit d'équilibres relativement stables, ils correspondent à des types discontinus, dans les vivants comme dans les cristaux minéraux, les équilibres instables étant ceux qui répondent à une continuité réversible... Ces types discontinus sont sans doute des espèces chimiques, dont la nature chez les vivants est définie dans le germe. Le passage discontinu d'une espèce vivante à une autre se rattache à ce qu'on peut appeler de la mécanique chimique statistique. Il est lié sans doute à la présence et à la variation de certaines conditions physico-chimiques extérieures lors de la formation du germe. Mais sa nature dépend surtout de la nature de l'équilibre interne des forces qui constitue l'espèce ». Berthelot récuse aussi bien Darwin que Lamarck, « mais », précise-t-il, « il ne serait pas moins erroné de les rattacher à une force vitale irréductible aux forces physiques et chimiques ».

L'assimilation de l'espèce vivante à l'espèce chimique est donc complète chez R. Berthelot, et il devient évident que ce n'est pas la différence bergsonienne de la loi et du genre qui pourrait suffire à rétablir la distinction de la matière et de la vie.

R. Berthelot précise maintenant ses idées sur la symétrie des colloïdes vitaux : « ces symétries qui définissent les êtres vivants se classent comme les symétries cristallines par rap-

port aux trois dimensions de l'espace : symétrie par rapport à un point, symétrie par rapport à une droite, symétrie par rapport à un plan... *C'est là-dessus que reposent les grandes divisions des espèces vivantes et les époques successives de l'évolution* (souligné dans le texte), les symétries par rapport à un point étant les plus antiques (vivants rudimentaires) et les symétries par rapport à un plan les plus récentes (animaux supérieurs), les symétries par rapport à une droite (plantes et animaux inférieurs) apparaissant dans la période intermédiaire. Ainsi la loi la plus générale de l'évolution biologique serait liée à la nature même de la vie, c'est-à-dire à la notion de symétrie dans l'espace, ainsi que le rythme temporel de cette évolution, soit chez l'individu vivant, soit dans l'ensemble des vivants ».

***

Mais si on se livre à une analyse approfondie des espèces vivantes, on apercevra tout de même des différences. Et tout d'abord, la notion même de symétrie, dans le germe comme dans l'animal adulte, a été attaquée par Nielsen, dans son livre, *Le principale vital*, paru chez Hachette, en 1948. Pour Nielsen, qui prend la suite des travaux de Pasteur, c'est au contraire l'asymétrie fondamentale de la structure des gènes qui assure la permanence de l'espèce ou sa stabilité, et il fait de cette asymétrie des microstructures biologiques la base ou le pilier de la vie, « le principe vital ».

Cependant cette théorie n'est qu'une autre façon d'assimiler la vie à la physico-chimie, car il existe déjà des structures stables asymétriques dans le domaine de la chimie. Au reste, les virus-protéines cristallisables assureraient la continuité entre les deux règnes, minéral et biologique. Si l'on veut établir l'irréductibilité des espèces vivantes aux espèces chimiques, c'est encore ailleurs qu'il faut chercher.

Nous noterons d'abord la *complexité différenciée de l'être vivant, par opposition avec l'homogénéité du cristal et même du virus filtrant* : les organes, les tissus diffèrent et surtout, malgré cette différenciation, il existe dans le vivant une intégration, une unité profonde, un *consensus harmonieux*, le vivant forme un « *organisme* », et la définition de l'espèce, comme l'a bien montré Cuvier, tient compte de cette unité

des divers traits du type dont elle affirme la « corrélation ». Rien de tel dans une espèce chimique : sans doute un corps possède diverses propriétés étroitement associées, mais s'il y a là une unité dans la variété, elle n'a rien d'une unité harmonieuse, étant donné l'homogénéité du corps dans toutes ses parties ; à la vérité, ces propriétés sont en nombre très limité dans la simple description du corps, et il faut en distinguer les fonctions chimiques qui n'apparaîtront que dans les réactions avec d'autres corps.

Cette complexité différenciée, mais fortement intégrée du vivant est sans doute en rapport avec un autre caractère qui distingue l'espèce vivante de l'espèce chimique : un échantillon de cristal est rigoureusement homogène avec un autre échantillon, et des forces de pression, ou une fusion suivie d'une recristallisation les associeront pour ne former qu'un seul bloc uniforme. Au contraire, un être vivant individuel (mis à part le cas exceptionnel des jumeaux homozygotes) diffère *toto genere* d'un autre être vivant de la même espèce, son *individualité* est telle qu'une greffe est impossible : ou bien elle tue le porte-greffe, ou bien c'est le porte-greffe qui finit par la résorber et la détruire, ce qui est le cas le plus fréquent ; ainsi la greffe du rein est impossible même de la mère à l'enfant. Quant aux greffes de singe opérées par Voronof, tout le monde sait qu'elles étaient résorbées au bout de quelques semaines, aussi bien les remplace-t-on aujourd'hui par un simple comprimé incrusté sous la peau. Même les végétaux finissent, au bout de plusieurs générations, par rejeter les caractères du porte-greffe, contrairement aux affirmations de Mitchourine et de Lyssenko. On nous objectera le cas des transfusions sanguines, mais il ne détruit pas les précédentes observations : tout simplement, elles ne mettent pas en jeu, aussi intimement que les greffes, l'individualité du vivant [8].

8. Il faut toutefois signaler que si les associations de tissus empruntés à des êtres d'espèce différente échouent chez les animaux adultes, M. Etienne Wolff a réussi à créer, à partir de tissus embryonnaires, un organe mixte composé d'un poumon de poulet et d'une bronche de souris, et des tubes séminifères également mixtes. Mais, comme il le remarque lui-même, on peut se demander combien de temps les organes affrontés resteront intriqués sans dommage pour l'un et pour l'autre. Voir l'article du *Monde* du 31 mai 1957 (p. 9) intitulé : *Sur quelques données récentes de l'embryologie expérimentale*. On y trouvera les références à ses travaux.

Mais c'est encore *l'origine des êtres vivants complexes* qui diffère prodigieusement de celle des corps chimiques : si complexe qu'il soit, le plus petit morceau est d'emblée homogène aux grandes masses du même corps, le cristal jeté dans un liquide homonyme en surfusion ne ressemble en rien au germe. Ce dernier, en effet, diffère totalement de l'adulte qui en sortira, et ici se révèle une *hétérogénéité non plus dans l'espace mais dans le temps*, beaucoup plus fondamentale sans doute que la première. Rappelons la formule de Paul Valéry qui figure également dans l'article cité de la *Revue de Métaphysique* : « une plante est un chant dont le rythme déploie une forme certaine et dans l'espace expose un mystère du temps ». Il y a dans ce germe un type, une forme en puissance, qui déploiera ensuite ses virtualités. Nous avons, au chapitre XI de *La sensation et l'Image* (Thèse de doctorat ès-lettres, Toulouse, 1943) appelé l'attention sur ce déroulement harmonieux et *quasi-mélodique* des différentes phases de la croissance embryonnaire et sur le fait qu'une sorte de *schématisme rythmique*, de *structure temporelle*[9] présidait à son développement. Mais il y a mieux, et voici qui renverse toute l'assimilation opérée par R. Berthelot entre les symétries des cristaux et celles des êtres vivants : c'est que dans un type cristallin, le mode de symétrie ne change pas, il reste toujours identique à lui-même. Au contraire, l'embryon, après le stade de l'œuf (dont la structure reste mystérieuse et qui procède d'une synthèse des deux germes paternel et maternel, synthèse qui est la source perpétuelle de petites différenciations ignorées du règne minéral), *l'œuf*, disons-nous, *passe*, au cours de la vie embryonnaire, *par les stades de la morula* (symétrie autour d'un point), puis de la *gastrula* (symétrie autour d'un axe) pour finir par le *foetus* (symétrie autour d'un plan) et nous ne parlons même pas des transformations secondaires, telles que celles qui concernent la circulation, la respiration, les proto et mésonéphros. Chez les insectes, la larve, organisme semblable au ver de terre, se transforme en nymphe, puis en insecte parfait auquel poussent des ailes. Il y a là un *développement pluriphasique* entièrement distinct de la

9. Plutôt qu'une idée à proprement parler, car une idée n'existe que dans une conscience.

formation des espèces chimiques. Et ce développement est *irréversible*, que l'on considère l'individu ou l'espèce. Le vivant individuel va de la naissance à la mort en passant par une série de transformations irréversibles. Il est de même probable que l'Espèce a passé par des stades également irréversibles, au reste, la succession des phases embryonnaires est un résumé de l'histoire de l'Espèce puisque l'ontogénèse reproduit la phylogénèse. Expliquons-nous : un embryon peut dégénérer, c'est le cas de la grossesse molaire, mais jamais il ne retournera à un stade dépassé de la croissance embryonnaire. De même, s'il s'agit d'un être humain doué de vie et parvenu à l'âge adulte, si dégénéré soit-il, jamais il ne réalisera un être simiesque, pas même un néanderthaloïde. Les descriptions de Lombroso, pour saisissantes qu'elles soient dans leur découverte de l'atavisme, ne pourront nous faire paraître le dégénéré pour un anthropoïde. Il y a là une barrière infranchissable. Or, dans le domaine de la matière, on peut toujours, du corps plus complexe, revenir aux corps plus simples et aux éléments (et refabriquer le composé) ; une telle manipulation est impossible dans le domaine de la vie. Sans doute, au laboratoire de Berkeley en Amérique, on a pu décomposer un virus, la mosaïque du tabac, en protéines plus élémentaires, et reconstituer ensuite le virus. Mais précisément, s'agit-il bien là de la vie ? De deux choses l'une : ou bien ce n'est pas encore la vie, ou bien c'est de la vie dégénérée par parasitisme, l'unicellulaire ayant, dans certains cas, régressé jusqu'au virus, il a perdu son enveloppe protoplasmique, il ne subsiste que de la nucléine cristallisable ; et nous voyons dans le mode d'accroissement du virus, par simple formation de nouveaux cristaux homogènes (aux dépens d'une substance vivante totalement différente toutefois, ce qui l'éloigne, il faut le reconnaître, du cristal purement minéral), c'est-à-dire par simple bourgeonnement, *une forme en quelque sorte infra-vitale de la reproduction de l'Espèce* : déjà les unicellulaires ont besoin de rajeunir les souches par croisement et fusion, ce qui préfigure la différence des sexes. Bergson a montré que la vie se laisse quelquefois choir au niveau des processus inférieurs d'ordre physico-chimique, il existe en elle des retours d'inertie, la reproduction par bourgeonnement en est une forme ; mais la fécondation croisée reste le mode de choix des espèces supé-

rieures, végétales et animales, et nous pensons que, pour la clarté de la distinction, c'est en elles qu'il faut chercher le *quid proprium* de la vie, non pas chez ces formes intermédiaires et bâtardes que constituent les virus ni même chez les êtres simples et à peu près homogènes.

Mais, si l'on y réfléchit, on s'apercevra que c'est précisément dans cette fécondation croisée que réside le secret, non seulement d'une vitalité plus grande, d'un rajeunissement de l'Espèce, mais aussi de ses progrès, de ses transformations, puisque, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, toute naissance individuelle représente au fond une petite innovation par rapport à un type spécifique. Il suffit d'extrapoler, de supporter une crise dans la vie d'une espèce, pour comprendre le processus des mutations. Dès lors, nous retrouvons la caractéristique bergsonienne de l'évolution *créatrice*, celle du *changement*, qui cette fois distingue l'espèce vivante non seulement de la loi physique (ce qui ne fait pas de question, si l'on pose le problème en termes clairs, comme nous l'avons fait au début, puisqu'il s'agit simplement de points de vue, de perspectives différentes dans le mode d'étude du Réel), mais bien de l'espèce chimique. Mais, nous dira-t-on, vous avez admis que la matière elle aussi évolue dans les réactions chimiques. Certes ; aussi bien faut-il *prendre ensemble les deux caractères de transformation et d'irréversibilité*, qui définissent l'aspect essentiellement *historique* de l'évolution vitale, à la différence des réactions circulaires, du retour éternel qui caractérisent au fond la matière brute.

Nous parlons de transformation irréversible et non, avec Spencer, de *progrès*, car il existe des évolutions régressives (voyez Salet et Lafont et aussi Decugis) ; mais, une fois de plus, ces régressions ne reviennent jamais purement et simplement au type ancestral originaire. Ce qui peut arriver, c'est qu'un type simple, tel que le protosuchus, reptile très ancien, permane à travers les époques, et, dans des conditions analogues, reproduise des types voisins : le *phytosaure* au secondaire, et le *crocodile* au tertiaire, mais ni le phytosaure ni le crocodile ne sont revenus au *protosuchus*, pas plus que le tigre au *machaïdorus*, son géant homonyme, doué de deux crocs en forme de coutelas recourbés, ni l'homme à l'anthropoïde.

Mais il nous vient un scrupule final. Pouvons-nous affir-

mer que le caractère historique du Devenir est propre à la vie ? On peut en effet parler d'un Devenir *cosmique*, qui s'applique à la matière brute : la géologie est elle aussi une science reconstructive, et elle nous apprend le passé de la Terre ; il est d'ailleurs probable que celle-ci ne redeviendra pas la masse incandescente atomique qu'elle fut à l'origine, et même les périodes tertiaire, secondaire, primaire semblent révolues. Allons plus loin : la Terre est issue d'une nébuleuse, celle-ci s'est dispersée et contractée en ces noyaux que sont le soleil et les planètes, là encore l'évolution semble irréversible. Mais si l'on fait dépendre les phases de l'évolution vitale des phases de l'évolution géologique, est-ce que le caractère propre du Devenir biologique ne va pas s'effacer ? Les espèces vivantes successivement apparues seraient alors à rapprocher des aspects successifs revêtus par l'écorce terrestre. Il y aurait donc un parallélisme des deux sortes de Devenir et peut-être une identité profonde.

Mais nous pouvons émettre une hypothèse troublante : supposons que la Terre puisse retourner à son état d'incandescence primitive : la vie serait détruite, mais n'y aurait-il pas une nouvelle création suivie d'une évolution semblable à celle que nous avons observée, un nouveau cycle vital, avec (ou à peu près) la même généalogie des espèces ? Les Stoïciens dans l'Antiquité, et Nietzsche dans les temps modernes, se sont livrés à de telles fantaisies. Mais nous avons alors quitté le terrain de la science, le terrain solide des faits pour celui de la métaphysique ou même d'une cosmogonie plus ou moins mythologique.

Nous sommes, croyons-nous, en droit de conclure qu'il existe un devenir vital à la fois créateur et irréversible, ce qui le distingue des processus observés dans le monde chimique et minéral, et par conséquent, la notion d'espèce vivante doit être distinguée de celle d'espèce chimique ou minérale, et c'est en ce sens, non pas dans l'opposition du genre et de la loi, qu'il faut comprendre et approfondir la théorie de Bergson.

**Edgar WOLFF**

*Professeur agrégé de Philosophie,*
*Docteur ès lettres.*

# NICOLAS BERDIAEFF

## I

## LES SOURCES DE SA PENSÉE

L'intérêt d'une œuvre comme celle de Nicolas Berdiaeff vient surtout de ce que retentissent en lui toutes les angoisses et toutes les aspirations de notre époque. Né en Russie, à Obouchevo, tout près de Kiev, le 19 mars 1874 d'une famille noble, nous le voyons de bonne heure se passionner pour les problèmes sociaux. Très vite, il renonce aux privilèges de sa caste. On le dirait étranger à sa famille, dependant d'un autre monde d'où il a brusquement surgi et où le mot *justice* offre un sens. Inscrit dans une école militaire, il la quitte pour entreprendre des études à l'Université de Kiev. Désormais il sera indifférent aux événements extérieurs d'une vie dont il supporte courageusement les épreuves. Seul lui importe le progrès de sa propre pensée étroitement liée à une existence qu'elle a pour tâche de dévoiler et d'éclairer : « Les contradictions qu'on peut relever dans ma pensée, écrira-t-il, naissent de la lutte spirituelle ; elles sont inhérentes à l'existence elle même et ne se laissent pas dissimuler sous une apparence logique » [1]. Il est ainsi existentialiste avant même que soit née une authentique philosophie existentielle, mais à la manière de Kierkegaard, de Pascal, et sans doute aussi de saint Augustin, non de Heidegger et de J.-P. Sartre. L'existence en effet ne peut être objet de connaissance ; elle doit être vécue intensément comme subjectivité pure. C'est justement dans cette voie que s'est orienté Kier-

1. *De l'esclavage et de la Liberté de l'homme.* — Introduction, Aubier, Paris.

kegaard ; il a tenté d'exprimer une expérience individuelle unique, le drame d'une liberté créatrice de soi. Trop de philosophes substituent à cette prise de conscience éclairante la simple analyse d'un concept : celui d'existence qui de ce fait devient impersonnel et sans signification. Berdiaeff n'entend pas s'écarter de sa propre vie. Sincérité absolue qui exclut toute compromission, toute référence à un intérêt personnel, toute prudence même, tels sont les traits dominants de son caractère. Suspect, on l'expulse de l'Université de Kiev, on l'exile à Volotka, en plein Nord ; il y retrouve le célèbre terroriste Savinkoff et le futur commissaire du peuple Lounatcharski ; par eux, il est amené à discuter du marxisme. Mais de suite il fixe une position très personnelle qu'il ne cessera désormais d'approfondir et qui le rendra vite suspect à ses compagnons de lutte. Jamais, dira-t-il de lui-même, je n'ai été un marxiste orthodoxe. Rappelant ses conversations avec Lounatcharski, il note qu'il éprouvait trop intensément la puissance des idées pour ne voir en elles qu'un reflet dans la conscience individuelle des contradictions économiques. Le vrai, le bien, le beau lui-même lui apparaissent déjà comme des valeurs idéales indépendantes de la lutte des classes, du milieu social. Le point central de mon opposition au marxisme, dira-t-il plus tard, c'est celui-là même qu'ont mis en évidence le voyage de Gide en Russie et le témoignage qu'il en a rapporté : « On dénie à Gide le droit de dire ce qu'il croit être la vérité sur la Russie Soviétique, sous prétexte que la vérité ne peut se révéler à l'homme individuel, que l'homme individuel ne doit pas insister sur ce qui n'est que sa vérité subjective, la *vérité étant le produit de la lutte du prolétariat et devant contribuer à la victoire de celui-ci*. La vérité, alors même qu'elle se rapporte aux faits les plus incontestables, devient un mensonge si elle peut nuire à la victoire du prolétariat, tandis que le mensonge peut devenir un moment dialectique nécessaire de la lutte prolétarienne. Or, j'ai beaucoup pensé et je continue à penser *que la vérité n'est au service de personne ni de rien*, que c'est elle qui se sert de tout et de tous. La vérité doit être défendue, alors même qu'elle est de nature à nuire à la lutte » [2].

Jamais Berdiaff ne s'écartera de cette position ; tout en

2. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 15.

refusant les injustices du capitalisme, il dénoncera cette déformation que le marxisme impose à la vérité et les conséquences qui en dérivent. La dialectique marxiste, faute de se référer à une valeur supérieure, à un esprit, à un Dieu, devient une dialectique du mensonge ; l'éthique s'y subordonne à la politique.

En vain s'efforcera-t-elle de distinguer la règle dont elle s'inspire : « qui veut la fin accepte les moyens », de cette autre qu'elle prétend répudier : « la fin justifie les moyens ». En n'acceptant d'autre vérité que celle qui, se manifestant au cours des luttes collectives, favorise le triomphe du prolétariat, elle aboutit à justifier toutes les affirmations de Machiavel, Berdiaeff se refuse au nivellement qui rend impossible tout élan créateur et assure le développement de la personne dans ce qu'elle a d'unique, d'irremplaçable : « La principale contradiction de ma pensée relative à la vie sociale, note-t-il encore, consiste dans la coexistence de deux éléments à l'intérieur de cette pensée : de la conception aristocratique, de la personne, de la liberté, de l'activité créatrice d'une part, de l'affirmation de la dignité humaine, du droit à la vie de tous les hommes jusqu'au dernier, de l'autre.

« Il s'agit d'un conflit entre deux sentiments : attachement à un monde supérieur, aspiration à la hauteur, et pitié pour un monde inférieur, pour un monde qui souffre. Contradiction, conflit inépuisable » [3].

D'où chez lui une double révolte : révolte quand il voit la « tyrannie nivelleuse » nier l'activité créatrice, contrarier l'élan de la liberté, seul capable de transformer le monde et de lui restituer son visage originel, révolte quand il voit bafouée la dignité de la personne humaine. Quoi d'étonnant donc à ce que certaines rencontres aient été pour lui décisives : celles d'Ibsen, de Nietzsche, de Leontieff, et, plus encore, de Dostoievski.

« Beaucoup de mes évaluations morales, dira-t-il plus tard, se rapprochent de celles d'Ibsen en ce qui concerne l'opposition entre la personne et le groupe collectif ». Nietzsche et Tolstoï représenteront pendant longtemps les deux pôles de sa pensée ; durant quelque temps même Nietzsche parut devoir l'emporter sur Tolstoï et Marx, tant était grande sa

3. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 7.

propension à croire que le premier devoir de chacun est de se réaliser lui-même, en allant jusqu'à l'extrême limite de sa personnalité.

Aussi la thèse de Nietzsche sur la transmutation des valeurs, sa négation d'un moralisme superficiel, toujours prêt à transformer en motifs réels de conduite de simples justifications, ne pouvaient-il que le séduire : comme le séduisit l'aristocratisme hautain de Leontieff, auquel il devait consacrer un ouvrage capital. « Même au ciel, déclarait dédaigneusement Leontieff, il n'y a et il n'y aura jamais d'égalité : pas plus dans les récompenses que dans les châtiments. Sur terre, la liberté et l'égalité de tous les droits n'est pas autre chose qu'une manière de préparer la venue de l'Antéchrist » [4].

Cette opposition du Christ et de l'Antéchrist, un des thèmes dominants de la pensée russe, va dès lors obséder Berdiaeff. Soloviev, après avoir développé longtemps un thème mystique optimiste s'était heurté à son tour à cette antinomie de l'ordre et de l'amour, dans les dernières pages de ses *Trois Entretiens* ; il avait même dessiné le portrait de l'Antéchrist, être maléfique parce qu'il prétend fonder sur la contrainte une société qui se propose d'assurer, non la grandeur et le développement spirituel de chacun, mais le bonheur de tous.

Dans le tableau qu'il traçait d'une paix idyllique et d'une prospérité universelle où tout semble définitivement résolu, la question religieuse aussi bien que les problèmes politiques et sociaux, Berdiaeff retrouvait ce qu'il redoutait le plus : la fuite vers l'oppression pour éviter les risques de l'engagement, le refus de la souffrance à laquelle la liberté nous condamne, l'avènement de cette termitière où l'homme serait à l'image de la machine. Mais quelles convulsions mettront fin à ce paradis truqué ! C'est ce que présageait Solovieff. Aussi n'espérait-il plus que de la venue du juste le début de l'ultime Millénaire prédit par l'Apocalypse. Le surhomme de Nietzsche, épris de sa seule volonté de puissance, méprisant les hommes dont il fait ses esclaves, n'est que la préfiguration de l'Antéchrist. On ne peut donc escompter la réalisation au terme de l'histoire, du royaume de Dieu. Nous ne pouvons vivre que dans l'attente du cataclysme qui nous libérera :

4. Berdiaeff. — *Constantin Leontieff*, p. 324.

« Je ne crois toujours pas aux règles du temps
Je conserve encore la force du cœur,
Je ne cacherai pas la pente fatale,
Mais dire adieu pour toujours, je ne puis ».

Ce quatrain de Solovieff annonçait à cet autre « insoumis » qu'était Berdiaeff que l'achèvement des temps ne peut être recherché que sur un plan supérieur au temps, comme s'il reposait en fait au sein d'une éternité dont l'a séparé la chute existentielle. Ainsi allait se poser pour lui le problème fondamental : celui de l'aliénation ou, plus exactement, de l'événement théandrique et cosmique qui l'enveloppe, l'objectivation.

## II

## DOSTOIEWSKI : LA LÉGENDE DU GRAND INQUISITEUR

Ainsi, de bonne heure, deux exigences contradictoires s'opposeront dans la pensée de Berdiaeff : un pôle positif, l'amour, la liberté, la vocation créatrice, l'indépendance de la personne ; un pôle négatif, le refus d'accepter un processus social oppressif qui transforme les hommes en simples moyens. Comment éviter qu'en obéissant à l'élan qui seul l'oblige, en se soumettant à l'impulsion de son génie intérieur, cet homme, chacun de nous, ne fasse de l'autre une chose, ne l'aliène à son profit ? La liberté fonde le destin tragique de l'homme, c'est elle, et non un simple processus de production, qui est à l'origine de toutes les antinomies. N'était-ce point là le message même de Dostoiewski, dans cette immense fresque où chaque héros lutte contre son propre destin ?

« Dostoiewski, écrira-t-il plus tard, a joué dans ma vie spirituelle un rôle décisif. Adolescent, je reçus de lui comme une griffe... chaque fois que je l'ai lu, il s'est révélé à moi sous un aspect nouveau. La *Légende du grand Inquisiteur* m'avait beaucoup frappé dans ma jeunesse à tel point que, quand, pour la première fois, je me suis tourné vers le Christ, c'est sous l'aspect qu'il revêt dans la « Légende » qu'il m'est apparu. A la base de ma conception, de ma perception du

monde, il y a toujours eu l'idée de liberté. Or, dans cette intuition originelle de la liberté, je retrouvais Dostoiewski » [5].

C'est le grand romancier, en qui il voit le plus sublime des métaphysiciens, qui fixe dans son esprit l'intuition maîtresse de sa propre philosophie. Car Berdiaeff n'est pas un esprit systématique. Les idées ne sont pas pour lui des « catégories figées », mais des « ondes de flamme ». Son style même en jaillit comme un torrent de lave incandescente qui roule, dans son mouvement incessant, des révoltes et des passions. Bien loin donc que l'économique détermine l'idée, comme l'affirment les marxistes, c'est l'idée qui « renferme, cachée, à l'état latent, l'énergie destructrice de la dynamite ». Ainsi, bien loin d'être, comme l'affirmait Platon, des « prototypes de l'être », des essences sur la forme desquelles se modèle le réel, les idées sont la destinée même de l'être vivant, « l'énergie de feu qui les mène ».

Par là le message de Dostoiewski semble rejoindre, et même dépasser celui de Nietzsche. Il a su ce que Nietzsche a su, mais avec encore quelque chose de plus. Il a compris que l'homme selon le mot de Pascal, est littéralement *jeté* à l'existence ; embarqué sans l'avoir voulu, ou poussé par un désir d'être, il lui faut parier. « Il est libre *terriblement* », et ne saurait sans déchoir, se décharger de cette liberté tragique qui lui est « un fardeau de souffrances ».

Nouveau trait par lequel Berdiaeff est orienté vers l'existentialisme le plus authentique. La liberté, pour lui aussi, sera le fait fondamental, le mystère suprême ; elle précède l'être, elle est antérieure à la création : « La liberté c'est le destin tragique de l'homme et du monde, le destin de Dieu lui-même ; elle réside au centre même de l'être comme un mystère originel » [6].

Mais si Dostoiewski sait cela, il sait aussi le mauvais usage que l'homme peut faire de cette liberté première, irrationnelle, antérieure au bien et au mal. Il a montré le risque que cette liberté, non point donnée par Dieu — comme l'affirmait Soloviev, — mais impliquée dans la nature même de l'homme qui doit se réaliser lui-même et répondre affirmativement ou négativement à l'appel divin, fait courir

5. *L'esprit de Dostoiewski.*
6. *L'esprit de Dostoiewski,* p. 99.

au monde et à Dieu lui-même. Car la liberté peut devenir démoniaque si elle se refuse à la pitié, si elle enfreint toutes les limites, si elle ne s'oriente pas vers la Vérité à laquelle elle doit s'unir. Ce sont les échecs de la liberté qu'a décrit Dostoiewski. Un mauvais usage de la liberté coupe les relations entre les hommes, les voue à la solitude, les condamne au crime et à la folie, installe au plus profond de leur être l'incohérence et la contradiction. *Crime et Châtiment* nous montre que « l'idée de Dieu est la seule réalité surhumaine qui ne détruise pas l'homme, qui ne fasse pas de lui un simple moyen, un instrument ». Les deux erreurs opposées, mais identiques dans leurs effets, de l'individualisme extrême et de l'extrême collectivisme nous sont révélées. « Tout est permis au nom de la liberté illimitée du surhomme, comme au nom de l'égalité illimitée de l'humanité. L'arbitraire humain s'y donne le droit d'estimer lui-même la valeur de la vie humaine et d'en disposer » [7].

Le XVIIIe siècle, épris des lumières, convaincu des progrès incessants d'une raison libératrice, persuadé que de la connaissance de soi dérive nécessairement la maîtrise de soi, avait suscité un athéisme diurne, qui semblait annoncer le triomphe de l'humanisme. L'homme s'y affirmait capable d'assurer seul son destin, de dominer les forces irrationnelles comme il s'était affranchi des servitudes auxquelles le monde semblait le condamner. L'athéisme nocturne qui s'annonce au terme du nihilisme de l'autre côté du désespoir, selon le mot de J.-P. Sartre, a un tout autre accent. C'est avec angoisse que l'homme s'y découvre seul ; la révélation que « Dieu est mort » résonne en lui comme un glas. A l'amour offert, suppliant de ce Dieu qui était venu vers lui, il répond par le refus et par la haine. Les *Possédés* nous offrent en Pierre Verhovenski, celui qui n'a plus de l'homme que le nom. Avec lui, simple matérialisation d'une idée fausse et criminelle, « nous sortons de l'empire humain pour pénétrer dans une ambiance étouffante, extra-humaine », cette même atmosphère irrespirable que dégage Monsieur Ouine, ce personnage semblable de Bernanos. De tels êtres ont le pouvoir maléfique de dissocier toutes choses. L'univers où ils vivent n'est plus qu'un décor. Tout s'y désagrège, tout y tombe en

7. *L'esprit de Dostoiewski*, p. 106.

ruines : des larves y rampent sous un ciel blafard. L'idée qui développe ici jusqu'au bout sa logique intérieure est une « idée informe, insensée, inhumaine par laquelle la liberté périclite en despotisme illimité, l'égalité en inégalité effrayante jusqu'à ce que s'affirme la déification de l'homme par la destruction de la nature humaine ». Même jusqu'à ses ultimes conséquences, l'idée est devenue une obsession ; elle a projeté le monde qui était à son image. Elle a engendré le néant. Ainsi « Dostoiewski a posé dans toute sa profondeur le problème du mal et du crime ». L'idée de l'immortalité, — et celle de Dieu qui en est le garant, — c'est la vie même, la formule définitive de la source initiale de la vérité et de la droiture de la conscience » [8].

De cette affirmation centrale du *Journal*, toute son œuvre est la démonstration par l'absurde. Ivan Karamazov sombre dans la folie en s'identifiant à son double, à ce Smerniakov qui n'a fait que réaliser ce qu'il avait désiré : le parricide monstrueux où l'a conduit nécessairement le chemin de l'arbitraire et de l'athéisme. Ce que Dostoiewski nous fait toucher du doigt, c'est la toute puissance de la liberté, par laquelle nous pouvons décider de nous-même, décider de ce que nous deviendrons, que dis-je, décider de notre être et de notre non-être. Car il se peut que celui qui demain s'enorgueillira de ses techniques, ne soit plus, modelé par leur structure même, que l'esclave de l'instrument qu'il s'est forgé, qu'un être sans conscience, vidé de toute vie spirituelle, outil de son propre outil. Le destin de l'homme peut s'achever par la négation de l'homme.

Et tel est bien le sens du texte capital qui préfigura tout le drame de notre époque : *La légende du grand Inquisiteur*. Dialogue tragique où s'opposent les deux idées qui nous sollicitent, celle qui nous ramène à Dieu, par le sacrifice de son fils et qui réalise en chacun de nous le Dieu-homme, celle qui se matérialise dans l'Homme-Dieu, fier d'avoir renoncé à la souffrance et à l'inquiétude. Telles sont bien les deux voies de la liberté : « La liberté a conduit l'homme sur le chemin du mal ; le mal a servi d'épreuve à la liberté. Et il doit conduire au rachat. Par le rachat, la liberté qui s'est détruite, qui a dégénéré en son contraire, doit ressusciter

8. *L'esprit de Dostoiewski, Le Mal*, p. 111 et 112.

et être rendue à l'homme. C'est pourquoi le Christ rédempteur est la liberté même. Dans tous ses romans, Dostoiewski fait suivre à l'homme ce processus à travers la liberté, le mal, la rédemption.

Mais contre ce monde où la grandeur est le fruit de la souffrance, se dresse une fois de plus l'esprit de la terre. Il offre le royaume, que le Christ a par trois fois refusé. A cette liberté qui leur fait courir trop de risques, les hommes préfèreront la sécurité des lendemains, le bien-être assuré à tous par une organisation dispensatrice de confort et de loisirs dirigés. Le Christ n'oppose que le silence à la prophétie du grand Inquisiteur, son représentant sur la terre : « au nom de ce même pain terrestre, l'Esprit de la terre se lèvera contre toi, te vaincra et tous iront alors à lui... A la place de ton temple s'élèvera un nouvel édifice, une nouvelle et effrayante tour de Babel ».

Tel serait donc le destin de la sainte Russie ? N'a-t-elle à proposer aux hommes que ce règne de l'Antéchrist, que cette immense société de fourmis où ils échangeraient la liberté contre le bonheur ?

On comprend la crainte de Berdiaeff, et l'audace qui l'amène, en 1922, alors que le communisme appelle ses compatriotes à cette pseudo-libération, à proposer comme thème de méditation aux camarades de son Séminaire philosophique, à Moscou même, le brillant message de Dostoiewski. N'est-ce point renoncer à la liberté que de la définir, ainsi que le font les marxistes, comme la prise de conscience d'une nécessité dialectiquement saisie au sein même de l'histoire ?

Mais une opposition si formidable, si doctrinale même venant d'un homme qui avait souffert pour qu'aux pauvres aussi soit concédée la dignité de la personne ne pouvait être tolérée. Dès les premiers mois de 1923, Berdiaeff dut prendre le chemin de l'exil.

9. *L'esprit de Dostoiewski*, p. 108.

III

## LIBERTÉ ET OBJECTIVATION : KANT, SCHOPENHAUER, JACOB BOEHME

Berdiaeff se retrouvait donc en Allemagne après une absence de vingt ans marquées par les événements qu'avaient prophétisés Dostoiewski et Rosanov. — Rosanov lui aussi, avait été obsédé par le thème de l'Apocalypse, il avait vu dans la perte de substance spirituelle du christianisme, figé dans les congères des dogmes et des rites, la principale source des maux dont notre siècle allait souffrir : « Il n'y a pas de doute, s'était-il écrié dans son dernier ouvrage : la cause essentielle de tout ce qui se passe actuellement, c'est le vide immense qu'a laissé dans l'humanité européenne (y compris la Russie) l'ancien christianisme. Tout s'écroule dans cet abîme : trônes, castes, travail, richesse. Tout est ébranlé. Tous périssent, tout périt. Et tout tombe dans le vide de l'âme, privée de son contenu antique » [10].

Les sources réelles de la pensée de Berdiaeff c'est, nous l'avons vu, cette hantise d'absolu qui caractérise l'âme russe. C'est aussi sa prédilection pour les mythes dans lesquels elle voit autre chose que de simples symboles, plus même que des vérités historiques lointaines dont le sens se serait peu à peu révélé. Le mythe, c'est une révélation de l'au-delà traduite dans un langage humain, c'est le résultat de l'affleurement du métahistorique dans l'histoire, le brusque surgissement, dira plus tard Berdiaeff lui-même, du temps profond, du temps « existentiel ». Le Christ triomphant, le Christ ressuscité de la Pâque Orthodoxe, proche du Christ byzantin qui est davantage force que destin, le peuple l'attend toujours avec une ferveur passionnée. Et sans doute le marxisme n'est-il qu'une autre forme de cette espérance. Hélas, une forme inversée et mensongère, car rien de ce que nous espérons ne peut se réaliser par nos seuls efforts. Et l'homme reste suspendu par sa liberté même entre une structure théandrique qui, seule, lui permettrait de rendre effectif son carac-

10. *L'Apocalypse de notre temps*, p. 173.

tère humain, et une structure de « surhomme » qui, le vouant aux seules tâches terrestres, lui ôte sa ressemblance divine. De plus en plus Berdiaeff prend conscience de l'identité de l'idéal marxiste et du dessein du grand Inquisiteur : « C'est mon péché, c'est ma faute, écrira-t-il quatre ans plus tard, après s'être installé de façon précaire à Paris et fondé avec ses compagnons d'exil la revue *La Voie* et une nouvelle académie philosophique, c'est une épreuve qui m'est infligée. Les souffrances que m'a causées le Bolchevisme sont l'expiation de ma faute, de mon péché, de notre faute commune et de notre péché commun. Tous sont responsables pour tous. Seule cette façon de vivre et de concevoir une révolution peut être regardée comme inspirée par la religion ; seule elle apporte une lumière spirituelle »[11].

Le thème essentiel du marxisme, c'est le thème de l'aliénation. Mais lui donne-t-il toute son ampleur, le rattache-t-il à sa cause exacte, originelle ?

Tel avait été déjà en 1903 le sujet de ses réflexions, quand après trois ans passés à Volotka, — qu'il s'était refusé à quitter pour une résidence également surveillée, mais plus méridionale, afin de partager les souffrances des pauvres — il avait pu se rendre à Heidelberg, pour y poursuivre ses études en suivant les cours de Windelband. Feuerbach, le premier, avait posé le fait de l'aliénation, l'empruntant à la dialectique hegelienne du maître et de l'esclave. L'homme, selon lui, s'aliène parce qu'il projette hors de lui ses plus hautes aspirations, les attribuant à un être créé de toutes pièces par son imagination et auquel il se soumet. Marx avait soumis cette aliénation à une analyse plus exhaustive : il avait vu en elle la conséquence nécessaire d'une structure capitaliste qui fait de l'ouvrier une chose, le subordonne à son propre travail objectivé. Celui qui possède lui-même devient l'esclave de son avoir, la victime d'une aliénation aux conséquences moins graves peut-être, mais tout aussi exclusives d'une vie authentique.

Ici encore Berdiaeff n'approuve Marx que pour le dépasser. La caractéristique de l'aliénation, c'est bien qu'elle interrompt l'élan créateur de la liberté ; elle fige les rapports humains, puis les détruit. Mais sa racine est plus lointaine, plus profonde. Elle exprime et traduit un processus d'objec-

11. *Un nouveau Moyen-Age.*

tivation qui a défiguré le monde et faussé tous les contacts entre les hommes. « J'ai dit maintes et maintes fois, souligne-t-il encore dans un livre posthume qui constitue comme son testament spirituel, que l'esprit n'est pas l'être ». Ce fut la plus grave erreur de Hegel de l'affirmer. « L'esprit est *liberté*, il est l'acte créateur jaillissant du plus profond de nous-même ; en définitive, il est ce que nous appelons aujourd'hui l'*Existenz*. Toutefois la création est passible d'objectivation ; elle peut perdre de sa force et se figer »[12].

Le mérite principal de Kant a été d'éclairer le noumène du côté du sujet. Du côté de l'objet, le réel en soi reste pour nous insaisissable. Mais du côté du sujet, son caractère nous est révélé : il est essentiellement, originellement *liberté*. Toutefois, après avoir aperçu cet « au-delà » de l'être lui-même, Kant a confondu la liberté et la soumission à la loi. Il n'a pas vu que la loi est postérieure à la liberté, qu'elle en restreint et en mutile l'élan créateur. Il n'a pas vu non plus que la liberté enveloppe une double possibilité — une possibilité de libération et de spiritualisation d'une part, mais aussi une possibilité d'asservissement et d'esclavage. — A cette seconde possibilité qui menace la liberté, sitôt qu'elle cesse d'être illuminée par les rayons de l'esprit, Berdiaeff donnera le nom d'*objectivation*.

Schopenhauer est le véritable continuateur de Kant — seul il a vraiment compris sa pensée. Il a vu avec plus de netteté encore que « la chose en soi est *liberté* et non pas cause, si bien que, selon une certaine direction d'elle-même, elle engendre le monde des phénomènes ».

Cette raison, dont Kant faisait une sorte de faculté séparée, commune à tous les êtres raisonnables et doublement législatrice, Schopenhauer la voit telle qu'elle est, en partie irrationnelle, saturée de volitions, d'émotions, de passions. Aussi ne veut-il pas que nous nous laissions abuser par ce réel illusoire, qui nous apparaît à travers le voile de Maïa ; il nous enseigne à nous détourner du miroir où se reflète le monde des représentations.

Mais Schopenhauer commet une double erreur : il prétend éclairer le mystère de l'objectivation, qui est aussi celui de l'individuation, en le rattachant à un Vouloir-vivre unique,

12. *Vérité et Révélation.*

qui se réfracte, se connaît et s'éprend de lui-même à travers des volontés individuelles. Il néglige ainsi la pluralité initiale des libertés toutes appelées à répondre à l'amour divin et à rejoindre le foyer de toute vérité. Il transforme ainsi en fait inévitable, source d'un *mal* dont nous ne pouvons nous évader qu'en renonçant au vouloir-vivre, en aspirant au nirvana, ce qui dérive d'une faute d'aiguillage, — la liberté optant pour la fatalité ou pour la contrainte au lieu d'opter pour la grâce. L'*eligo* qui est antérieur au *cogito*, c'est celui de la personne singulière qui a le pouvoir absolu de choisir et de matérialiser son choix en entraînant la création entière dans les ténèbres de l'objectivation ou en la transfigurant à la lumière de l'esprit et de l'amour [13]. Il n'est pas facile de saisir ici la pensée profonde de Berdiaeff qui rejoint l'intention des mystiques ; celle de Jacob Boehme par exemple qui découvrait, au fond de l'être ou, plus exactement sans doute avant l'être, un *Ungrund*, ou abîme sombre et irrationnel, où gît la liberté primordiale.

Est-ce de ce fond obscur, de cette nébuleuse primitive, que surgissent l'Amant qui appelle et l'aimé qui invoque son amour ? Dans ce cas, *Dieu ne serait pas plus premier que l'être*. La pensée russe a souvent éloigné ainsi le Dieu saint et bon pour le soustraire à la responsabilité du mal. Faut-il comprendre, ce qui cesserait d'être une position purement idéaliste, que c'est bien, dans une certaine mesure, créer le monde que de l'imprégner des sentiments que l'on éprouve, aspiration au rachat et au don total de soi ou délires de ressentiment et de haine ? Si bien que nous serions, dès cette vie, dans un enfer ou dans un paradis selon la façon dont nous usons ou mésusons de notre liberté ? Nous trouvons bien là les deux sens que l'existentialisme aujourd'hui donne au mot faute et culpabilité. Tantôt il s'agit d'une chute dans l'existence, où n'est pas inclue l'idée de péché, — l'aliénation dérivant du seul écoulement temporel, car le temps est en lui-même privation et négativité — : telle est semble-t-il la solution proposée par Karl Jaspers, en qui Berdiaeff voyait le philosophe contemporain le plus authentiquement existen-

13. Berdiaeff, pour justifier Dieu, en arrive à dire qu'étant liberté pure, il n'a pu créer que des sujets. C'est notre égoïsme qui proejtte hors de la conscience l'univers objectivé. —. v. passim —.

tentialiste. Tantôt il s'agit d'un écart initial, d'une faute effective qui a transformé le monde, altéré profondément les relations entre les créatures, rendu impossible ce que M. Nédoncelle a appelé « la réciprocité des consciences ». Il semble, et sans préjuger du mystère même d'une création initialement subordonnée à la liberté qu'elle appelle plus qu'elle ne la confie, que ce soit en ce second sens qu'il faille entendre la pensée de N. Berdiaeff. La vie première, la profondeur (nouménale) de l'existence, écrit-il dans l'ouvrage le plus philosophique que nous ayons de lui, détermine la structure de la conscience dont dépend la manière dont le monde se présente à nous. Si la conscience subissait une modification, le monde aurait pour elle un autre aspect. Mais cette modification suppose un changement dans le caractère de l'existence, de la vie première elle-même. Celle-ci (le noumène) ne se caractérise pas essentiellement comme intellect — c'était le point de vue des Grecs — ; elle est passion précédant la distinction même entre le bien et le mal.

La compassion bouddhique, l'amour chrétien, la volonté schopenhauerienne de vivre, la volonté de puissance nietzchéenne sont « nouménales » [14].

Entendez par là que ce sont des options initiales, ou plutôt se situant sur le plan de la liberté profonde, — existentielles — qui ont le pouvoir de structurer de telle ou telle façon la conscience et de déterminer par là son mode d'ouverture au monde. Le caractère intelligible que Kant définissait par rapport à la loi morale est, pour Berdiaeff, l'expression de l'incessant surgissement de l'existence. L'objectivation, c'est l'élan créateur qui avorte, qui se fige et ne s'apparaît plus à lui-même qu'à travers les congères d'un univers chosifié. Tout est alors immobilisé, pris dans ce revêtement du gel, chaque être n'est plus pour l'autre un sujet, un toi avec lequel se noue le dialogue, mais un objet manié, utilisé, et, selon le mot même d'Heidegger, instrumentalisé. « On pourrait dire, ajoute Berdiaeff précisant par là le rapport existant entre l'objectivation et les multiples aliénations qui en dérivent, on pourrait dire que l'homme perçoit d'une certaine façon l'image du monde selon la forme des relations sociales

14. En fait Berdiaeff n'est jamais parvenu à traduire en langage clair cette intuition de la chute originelle.

avec les autres hommes. C'est pourquoi il y a des mondes particuliers qui se révèlent aux confessions, aux nationalités, aux professions, aux Etats et aux classes ».

Mais, s'il en est ainsi, le pessimisme schopenhauerien peut être surmonté. Lui-même n'est que l'accord, ou le désaccord fondamental, d'où naissent toutes les discordances. Un changement d'orientation de l'existence toujours jaillissante, modifiant les relations humaines, créant un degré plus élevé de communauté spirituelle, et le miracle va s'accomplir. Un monde autre s'ouvrira devant nous ; un *eon* nouveau, pour employer le mot même dont se sert Berdiaeff, nous fera accéder à la vérité.

## IV

## L'ÉTHIQUE DE L'ÉLAN CRÉATEUR

Toute philosophie est la systématisation plus ou moins achevée d'une intuition centrale, originelle qui exprime une expérience personnelle. Cette intuition, chez Berdiaeff, c'est le primat absolu de la liberté. L'existence pour lui n'est ni essence fixe, ni substance consistante, mais acte libre, élan créateur. Aussi s'apparente-t-il, chez les anciens, à Héraclite, chez les modernes à Kant et à Schopenhauer, à tous ceux qui ont eu le sentiment très vif du caractère tragique de l'existence qui est option, engagement absolu, en-deçà même du rationnel. « Le sens profond de l'existence, c'est la liberté, déclare-t-il encore dans *Vérité et Révélation*. Tout ce qui se déroule dans la sphère existentielle est étranger aux relations causales. *La causalité n'existe que dans la sphère de l'objectivation* ».

C'était là justement l'affirmation essentielle que Schopenhauer dans *La quadruple racine du principe de Raison suffisant*, avait tirée du kantisme. La raison relie les uns aux autres les phénomènes qui se déroulent dans l'espace et dans le temps ; l'être profond lui échappe. D'où il faut déduire que cet être est essentiellement irrationnel et que l'acte libre n'est pas celui que la pensée éclaire, mais celui qui jaillit des sources profondes et qu'elles renouvellent sans cesse par leur incessante éffusion. « La liberté est l'anti-

thèse de l'objectivation, dira-t-il encore, d'une objectivation qui est toujours *détermination* ». Elle sourd d'une couche profonde, abyssale que l'objectivation n'atteint pas.

Il y a là comme une dualité irréductible qui tient à la nature même de l'homme, être ambigu, et, par cette ambiguïté même tragique, puisqu'il se trouve à cheval sur deux univers, l'inférieur et le supérieur et qu'il les contient tous les deux. Elle le condamne à s'aliéner sans cesse, puisqu'aussitôt qu'il se pose, il se transforme en objet ; les relations qui l'unissent aux autres cessant d'être des relations *intimes* de personne à personne pour devenir des rapports de moyens à fin où chacun s'efforce d'utiliser l'autre. D'où l'opposition constante, inévitable entre une religion profonde, personnelle où l'amour brise toutes les barrières et fait fondre toutes les congères, et une religion socialisée, constituée toute entière par des prescriptions et par des rites, entre une éthique dont la seule loi est l'obligation faite à chacun d'être pleinement lui-même, de s'épanouir dans la vérité, d'être en toutes circonstances véridique, et une éthique qui soumet l'acte à des règles minutieuses, à des normes précises ; entre une société fondée sur une libre coopération, sur un élan de chacun vers l'autre, et une société dont les institutions se sont fixées, stabilisées, où la vérité cesse d'être existentielle, pour devenir l'expression d'exigences collectives s'imposant à tous. A cette objectivation qui est cause d'aliénations infiniment plus nombreuses et plus destructives que ne le croit le marxisme, Berdiaeff donnait souvent le nom d'*embourgeoisement*. Il voyait ainsi dans la bourgeoisie l'expression d'une tendance, l'aboutissement d'un processus plus qu'une classe sociale. Toute société, à vrai dire, est menacée d'embourgeoisement pour peu qu'elle définisse les liaisons et les hiérarchies entre ses membres en termes d'*avoir* au lieu de les définir en termes de *liberté*. Ce processus n'est pas différent dans le monde communiste et dans le monde capitaliste, pour peu que s'immobilise l'impulsion qui mettait en cause les rapports établis. Alors de nouveau une société s'organise selon une échelle de valeurs qui fixe à chacun sa place, uniformise au lieu de solliciter l'originalité. Peut-être même, et plus que toute autre, la société marxiste où le nivellement n'est obtenu que par l'affermissement d'une caste de hauts fonctionnaires, pourvus de privilèges indiscutés, investis d'un pouvoir illimité

est-elle la plus proche du règne de l'Antéchrist où l'homme échangera l'or de sa liberté contre la fausse monnaie d'un bien-être banal.

D'où cette définition de l'objectivation par son effet le plus visible :

« Elle est la naissance d'un non-moi extériorisé au lieu du moi intérieurement existant ». Sa conséquence ultime est donc bien ce monde de la productivité, du rendement, du stockhanovisme dans lequel nous sommes plongés. Mais il suffirait de peu de chose, d'une libération des eaux vives pour que, quittant cet univers sans spiritualité, où nous sommes devenus étrangers les uns aux autres, où chaque désir, chaque affirmation d'un soi lui-même objectivé, prisonnier de ce qu'il possède, suscite un conflit, nous retrouvions, transfigurées, les terres du paradis perdu.

Ce processus de désobjectivation, de reconquête du moi spirituel, Nicolas Berdiaeff en a décrit les phases et les aspects dans un livre qu'il publia en 1931, à l'heure où s'étendait sur l'Allemagne l'ombre du nazisme : *De la destination de l'homme = essai d'une éthique paradoxale*. Cette éthique, c'est celle de la *création*. Elle comporte deux affirmations essentielles : 1) il faut s'efforcer de se libérer du monde puisque le monde est le mal ; 2) l'acte créateur est une valeur en soi à laquelle aucun jugement extérieur ne peut être appliqué.

Berdiaeff s'attachera donc à distinguer trois échelles de valeurs, et, par suite, trois éthiques :

1. — *L'éthique de la loi*, qui a un caractère social, juridique et contraint tous les hommes à respecter les mêmes normes : tel, en religion le pharisaïsme, en philosophie le kantisme. « Cette éthique, souligne Berdiaeff, organise la vie de l'homme moyen, celle des masses ; mais l'individualité créatrice, celle qui s'élève qualitativement lui échappe »[15].

2. — *L'éthique de la rédemption* : c'est la morale des Evangiles qui s'oppose à la morale juive de la légalité, à la morale kantienne de l'impératif catégorique. Elle réconcilie l'homme avec Dieu : « Le Christianisme, en plaçant l'homme au-dessus de l'idée du bien, accomplit, par cela même, la plus grande révolution de l'histoire ».

15. *De la destination de l'homme*, p. 121.

3. — Berdiaeff n'en juge pas moins cette éthique insuffisamment libératrice. Il ne convient pas que pèse trop lourdement sur l'homme le poids de sa culpabilité. Les sources de renouvellement, l'élan de l'espérance salvatrice risqueraient de se tarir. L'homme est appelé par Dieu non seulement à s'unir à lui par la médiation de son Fils, mais à porter le monde à son achèvement par son acte créateur. Rien ne peut être accompli que dans cette lumière de la vérité où la liberté irrationnelle s'allège, devient toute grâce, toute sérénité, toute joie, semblable au jeu de l'enfant dont rien ne peut entraver l'expansion inventive. « La création de l'homme, précise Berdiaeff, est un contenu complexe qui implique trois éléments : tout d'abord, celui de la liberté primordiale, méonique et *incréée*[16] ; ensuite celui du don accordé à l'homme créateur par un Dieu créateur, et la destination qui lui est liée ; enfin l'élément du monde en tant qu'arène de la création et dans lequel les matériaux sont puisés »[17].

Qu'est-ce à dire sinon qu'à la création divine l'homme doit répondre par sa propre activité créatrice, qu'il ne lui suffit pas d'être passif, inerte, de s'abandonner aux impulsions de la grâce, que sa réponse est attendue, souhaitée, impatiemment attendue. Le mystère de la création, c'est justement que Dieu a besoin des hommes, besoin de leur amour, besoin de leur coopération, seule capable d'achever un monde qui s'abîmerait, s'ils se refusaient, dans le chaos. L'acte moral est ainsi l'acte créateur par excellence, et le seul ordre que nous trouvions inscrit au plus profond de nous-même nous impose de nous arracher à la conscience collective, de devenir, dans le plein épanouissement de nos virtualités, une personne singulière concrète.

Il semble que l'on retrouve au sein de ce personalisme courageux, sous forme d'une tension poussée à l'extrême, l'opposition des deux morales : celle qui subordonne l'individu à la communauté, lui commande de s'oublier, de se donner aux autres et de se réaliser par un sacrifice librement consenti ; celle qui lui fait un devoir d'aller jusqu'à la limite de ses possibilités, afin d'être pleinement lui-même

16. On remarquera ce mot.
17. *De la destination de l'homme*, p. 169.

sans accepter ni contrainte, ni limitations. Je ne suis pas certain que Berdiaeff, fidèle aux leçons de Nietzsche et de Leontiev, n'ait pas surtout retenu cette transcendance de la personne singulière dont l'acte n'est efficace qu'à condition d'exprimer l'élan abyssal d'une liberté originelle. Sans doute l'éthique ne prend son sens plein que par une christologie, et la nature de l'homme ne devient vraiment humaine qu'au prix de cette expérience intimement éprouvée. Tel est le sens de l'impératif moral : « Agis comme si tu entendais l'appel que Dieu t'adresse, comme si tu étais convié à coopérer à son œuvre dans un acte libre et créateur ». Mais l'accent est mis sur la réponse plus que sur l'appel, sur le dialogue plus que sur la communauté qui se révèle toujours sous la forme d'une objectivation.

D'où ces deux caractères essentiels de l'éthique de l'acte créateur. Elle préfère le génie au saint, ou plus exactement, elle n'admet de sainteté que créatrice. Tout sera pardonné à ceux qui, au prix de la souffrance, auront pleinement réalisé une destinée, exprimé le rêve qu'ils portaient en eux, refusé toutes les entraves, surmonté tous les obstacles. « Je suis un homme de rêve », aimait à dire de lui-même Berdiaeff. Ainsi Beethoven triomphe de la douleur, de la surdité, du drame de sa propre existence. Michel-Ange recrée le monde sur le plafond de la Chapelle Sixtine. Mais s'il en est ainsi, on ne saurait opposer l'esthèse à l'ascèse. L'une et l'autre impliquent dépouillement, purification, création :

« Transformer et régénérer réellement la nature humaine, c'est atteindre la Beauté qui est aussi la Bonté ontologique. En effet, quand le bien s'accomplit réellement, sans se borner à un légalisme symbolique, il s'identifie au Beau. La fin suprême est la beauté de la créature, non le bien qui conserve malgré tout l'empreinte de la loi. *La beauté sauvera le monde* ».

Tel est bien l'idéal de Berdiaeff. L'homme supérieur, celui qui reste fidèle à cette liberté d'où surgit toute existence, ce n'est pas le surhomme de Nietzsche, crispé dans une attitude toujours identique, soucieux seulement de sa propre statue, mais ce n'est pas non plus l'homme marxiste dont la liberté n'est que l'écho du rythme de la vie collective, c'est le poète qui recrée l'univers en lui restituant sa figure

originelle ; le prophète qui voit affleurer à tout instant dans l'histoire l'apport métahistorique : notre destin est de réveiller ce message, d'en déchiffrer le sens, de lutter sans cesse contre le royaume de l'Antéchrist pour préparer, par l'adhésion de notre liberté à la vérité, le royaume du Christ.

## V

## HISTOIRE ET PERSPECTIVES ESCHATOLOGIQUES

Si l'acte libre surgit des profondeurs abyssales, constituant la conscience qui projette sur le monde sa propre structure, c'est dans l'histoire qu'il s'exprime et revêt sa forme dramatique. Il s'y manifeste selon sa dualité fondamentale et le double processus d'objectivation et de transfiguration, de chute dans le mal et d'aliénation, de remontée vers la pleine réalisation de la personne, qu'il enveloppe. D'où l'obscurité de l'*historique* : en son essence la plus intime il n'est pas un phénomène, mais un noumène, il est constitutif de l'être lui-même, il est *ontologique*, et c'est le mythe qui le révèle le mieux, puisqu'il en éclaire le surgissement même, la base spirituelle. Mais nous savons que, pour Berdiaeff, l'esprit n'est pas une faculté qui analyse et décompose, soumettant le réel aux catégories qui le rationalisent ; il est une force qui déborde le rationnel, qui renferme en lui tumulte, désordre, passions. Sous son impulsion c'est un fleuve de flamme qui jaillit, fleuve que l'objectivation canalise, mais en le durcissant et en le recouvrant de scories. Ainsi déferle dans le temps des forces irrationnelles, explosives, sans cesse contenues, jamais maîtrisées : on voit succéder aux époques diurnes les époques nocturnes ; après une période de rationalisme éclairée survient un temps ou domine « ce que Keyserling appelle les convulsions telluriques, où les instincts l'emportent sur l'intellect ».

L'histoire se développe ainsi, apparemment sans commencement ni fin, à trois niveaux différents du temps que Berdiaeff s'est attaché à analyser. De même que saint Augustin avait été conduit, afin de mieux discerner ce qui distingue la cité terrestre de la Cité de Dieu, à chercher le lien qui

unit le temps à l'éternité, Berdiaeff, pour saisir les perspectives eschatologiques qui donnent un sens à l'histoire, se voit contraint de décrire les temps différents où cette histoire s'insère. Mystérieux reste le point de départ, la source même d'où le temps a surgi. « Notre monde, affirme Berdiaeff, est un éon de la vie de l'éternité ». L'éon est pour lui, une subdivision de l'éternité ; il est donc au-delà de la création elle-même, quelque chose comme la dimension increéée de la vie divine, et l'histoire même se déroule entre cet éon premier et celui par lequel la chute sera surmontée : l'âge de l'esprit définitivement révélé et du cosmos rénové, celui des nouveaux cieux et des nouvelles terres qu'annonce l'Ecriture. Ce serait s'abuser toutefois, que de placer les éons, celui que nous vivons dans l'angoisse de la faute et le mystère de la Rédemption et tous ceux qui s'intercalent entre lui et l'éon final, à la suite les uns des autres. Ce serait inverser les rapports du temps et de l'éternité. Il s'agit plutôt d'une attitude de notre conscience, et, plus profondément encore, d'une orientation de notre liberté qui conditionne notre présence à l'éternité : le temps qui n'en est que le reflet, l'image mouvante et altérée, s'effacera ou plutôt se repliera sur lui-même quand tout aura été accompli. Comme une mélodie jouée sur des clés différentes, l'histoire humaine se déploie tour à tour sur le temps cosmique : celui du retour éternel, le seul que connaissaient les anciens, temps cyclique, mesurable mathématiquement dont les événements sont scandés par les calendriers et par les jours, et sur le temps proprement historique, orienté vers l'avenir et générateur de nouveauté ; c'est en lui que le futur dévore le présent qu'il transforme en passé. Il est pourtant partiellement vaincu par la mémoire, à laquelle Berdiaeff concède le rôle même que lui accordait saint Augustin : elle rend le présent effectif, lui confère la densité qu'il n'aurait pas en récupérant sans cesse le passé, en anticipant l'avenir. Victoire toujours précaire sur la mort installée dans le temps déchu, où l'histoire elle-même se divise sous nos yeux, tantôt prisonnière des congères d'un passé auquel elle entend demeurer fidèle (tendance conservatrice, historiographie), tantôt tournée vers un avenir qu'elle entend réaliser, mais auquel elle ne donne forme qu'au prix d'une inévitable objectivation (tendance progressiste ou révolutionnaire, histoire active ou vécue).

Mais sous-jacent au temps historique se cache un temps qui ne se prête à aucune mesure, à aucun calcul, un temps toujours renouvelé : c'est le temps des profondeurs, le temps où le présent s'éternise, où selon le mot de Baudelaire, chaque minute résonne dans l'Eternité[18]. « Un seul de ces instants peut avoir en effet plus de signification, plus de plénitude, plus de durée que les longues années des autres ». C'est le temps de l'intensité qualitative, et non plus celui de l'extension quantitative ; « il se mesure par l'intensité des joies et des souffrances éprouvées ; c'est au moment de l'extase créatrice, c'est à la minute de la mort que l'homme se trouve plongé dans le temps existentiel ».

Seul le recours à ce temps toujours jaillissant, toujours agissant permet de résoudre l'antinomie, le paradoxe de l'histoire. Antinomie plus grave que les antinomies kantiennes, parce que, par elle, nous sommes opposés à nous-mêmes et littéralement écartelés. « Vue en profondeur, écrit Berdiaeff dans un texte essentiel, la vie de l'homme, aussi bien personnelle qu'historique, baigne dans le temps existentiel alors qu'elle n'est que projetée dans le temps historique et cosmique. C'est le paradoxe du temps qui explique les difficultés auxquelles donne lieu l'interprétation de l'Apocalypse : *il est absolument impossible de penser la fin du temps en se plaçant dans le temps, et la fin de l'histoire ne peut être conçue que comme étant à la fois en-deçà et au delà de l'histoire elle-même*. Elle ne peut se produire que dans le temps existentiel tandis qu'elle est projetée dans le temps historique où elle met la pensée en présence de multiples contradictions. Ceci équivaut donc à l'avènement d'un nouvel *éon*. L'Apocalypse ne peut être interprétée que comme le passage du temps cosmique au temps existentiel ».

Ainsi l'histoire prend un sens selon une double perspective eschatologique qui ne fait que traduire l'option originelle de la liberté : la liberté possède en effet le pouvoir d'engendrer son contraire : la nécessité et l'esclavage. Aussi convient-il de ne jamais sous-estimer le péril qui nous menace : une fin catastrophique de l'histoire causée par la puissance du mal et par la passivité des chrétiens en face du mal. Face à cette perspective désolée, une autre pourtant s'offre à nos

18. Beaudelaire, *La Chambre double* dans les *Poèmes en prose* et *L'Horloge*.

yeux qui ne peut se réaliser que par la coopération de la liberté et de la grâce : celle d'une transfiguration sociale et cosmique, d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre.

Berdiaeff n'a cessé, comme son maître Dostoiewski, de souligner cette opposition, d'attirer l'attention sur ce risque — d'autant plus grave qu'il est immédiat, et, en quelque sorte, permanent. Le règne de Dieu ne viendra pas à la fin des temps, c'est à tout moment qu'il nous apparaît réalisable, à tout moment aussi qu'il peut être refusé. Car il est un événement du temps profond, du temps existentiel, projeté dans l'illusion du temps historique, du temps déchu où nous vivons. Il nous appartient donc de le promouvoir en nous unissant au Christ ou de le rejeter en préférant le bonheur et le bien-être que nous offre l'Antéchrist. Tout se passe comme si nous avions, sans nous en douter, le pouvoir, en tournant le châton de la bague, de faire apparaître, soit l'univers véridique déployé dans le temps des profondeurs ontiques, soit le monde des apparences déroulé dans le temps historique ou décompté dans le temps cosmique.

Trois thèmes s'entrecroisent aussi dans la conception que N. Berdiaeff se fait de l'histoire, de son sens, de son achèvement possible :

1) Il a l'intuition vivante du caractère dramatique de cette histoire, de la lutte constante, douloureuse que la personne doit livrer aux conditions mêmes de son historicité. La liberté, jaillissant avec un élan jamais interrompu, se réfracte à travers tout l'ensemble des rapports déjà existants. Elle subit, de ce fait, toute une série d'objectivations qui l'altèrent. D'où la fonction du « génie » qui est, non de se soumettre ou de se conformer aux idées reçues, non d'accepter sa culpabilité et de se stériliser dans un inutile remords, mais de briser le cercle, d'ouvrir une voie à l'expansion toujours immobilisée. L'embourgeoisement, forme sociale de l'objectivation, menace la société communiste autant que la société capitaliste. Il n'est en effet qu'un échec de la liberté qui accepte, par lassitude ou par intérêt, les solutions acquises et les hiérarchies établies.

2) La liberté serait toutefois impuissante à renverser les murs d'une prison qui sans cesse se referme sur elle si Dieu ne lui apportait pas, par son insertion en elle, le surcroît de forces et d'élan qui lui manquent. D'où cette vision théan-

drique où nous retrouvons, de l'aveu même de N. Berdiaeff, la direction permanente de la pensée russe. Ne nous dit-il pas qu'il a pris sans hésiter le parti du Christ contre le grand Inquisiteur, quelles que soient les souffrances que cet héroïque pari puisse infliger à l'homme ainsi arraché à tous ses refuges : « Si l'effort créateur de l'homme peut vaincre le monde de l'objectivation, écrit-il dans *Esprit et Réalité*, c'est uniquement parce que Dieu participe à cet effort ».

3) Si première que soit la liberté, elle ne saurait donc, ainsi que le croit Nietzsche, élaborer à sa guise la vérité qui assurera son triomphe. Là réside l'erreur la plus grande sans doute de l'individualisme nietzschéen. Sitôt que la vérité est subordonnée à la volonté de puissance et de domination, liée à un mensonge vital, elle s'identifie avec le fait. Nous voici errants dans la galerie des glaces d'un perspectivisme qui multiplie autour de nous les illusions ; les seuls mirages nous guident d'un monde phénoménal dans lequel nous voyons bien à tort le monde réel. Tout autre est la Vérité, objective à la limite même de la subjectivité : elle suscite l'effort de l'homme en même temps qu'elle en mesure la valeur. Elle est donc bien, comme l'a vu saint Augustin, constamment médiatrice. C'est à elle que nous nous référons implicitement pour décider de l'orientation de l'histoire, pour affirmer sa déviation et son possible redressement, pour la situer par rapport à l'éon suprême où toutes les aliénations dont nous souffrons, toutes les contradictions que nous subissons seront surmontées. La troisième voie que préconisait Berdiaeff doit résolument affirmer le primat de la vérité où la liberté trouvera son épanouissement décisif, recréera une authentique communauté humaine où chaque personne se déploiera selon son génie propre. Vérité qui ne nous apparaît que réfractée, déformée mais reconnaissable pourtant à travers le langage humain imposé à la révélation. Aussi doit-elle être interprétée selon l'esprit, et non à la lettre, affirmera l'écrivain dans un ouvrage posthume *Vérité et Révélation*.

Il rêvait, quand la mort le surprit le 24 mars 1948, d'un dernier ouvrage dont le titre eût été : *Nouvelle mystique*. Il y eut développé sans doute l'idée centrale de son bel article : *Personne humaine et marxisme*.

« Lorsque la société sans classes sera fondée, y affirmait-il,

on verra que le matérialisme et l'athéisme, la révolte contre Dieu provoquée par le communisme appartiennent au passé, se rattachent à la période déjà révolue de la lutte de classes. Le nouvel homme, libéré de la classe, sera placé devant le dernier mystère de l'être devant les problèmes ultimes de l'esprit. Alors le caractère tragique de l'existence se révélera et l'homme aura la nostalgie de l'éternité ».

A la lumière de ce texte, pris parmi tant d'autres, N. Berdiaeff nous apparaît dans la lignée de ces prophètes dont le regard a vu se dessiner l'ultime époque de l'histoire, celle qu'annonce le Nouveau Moyen-Âge où nous sommes entrés, et qui verra le triomphe de la troisième personne de la Trinité Divine, l'Esprit Saint[19].

## VI

## RÉFLEXIONS FINALES : OBJECTIVITÉ ET OBJECTIVATION

M. Berdiaeff — il nous l'a dit lui-même — n'est pas un penseur systématique. Sa pensée se meut à partir d'une intention initiale qui n'a cessé d'expliciter ses recherches originelles. Par cette intention, il rejoint une des tendances les plus caractéristiques de notre époque : la défiance à l'égard de la pensée, l'affirmation que le fond de l'être est *irrationnel*. Ce n'est certes pas sans surprise que nous voyons la philosophie contemporaine accepter, sans discussion préalable, cette affirmation. C'est au moment même où, confrontée avec un réel qui la discipline et la contrôle, la pensée humaine voit s'étendre démesurément son empire sur l'univers, qu'elle renonce, en ce qui concerne le sujet, à l'idéal socratique de la connaissance de soi pour se confier aux élans les plus instinctifs et les plus passionnels. Le choix ultime qui oriente l'éthique est ainsi la conséquence d'un choix, d'un pari. C'est par une décision *libre* que l'homme opte pour Dieu ou contre lui, pour la signification de l'existence ou contre elle. Ainsi se trouve rompu le lien qui unissait la connaissance et l'action. Au *cogito* cartésien se substi-

19. Une comparaison avec les messages d'Edith Stein, de Simone Weil et celui, plus lointain mais aussi émouvant, de Katherine Mansfield s'imposent.

tue l'*eligo*. Des deux *libertés* kantiennes, toutes deux à la source de l'acte, on ne retient plus que la plus profonde, celle qu'aucune réflexion n'éclaire encore : la liberté nouménale. Mais, s'il est vrai qu'il ne peut y avoir que par elle un choix éclairé et éclairant, si même il faut reconnaître que toute option doit devenir *constituante*, donc fonder un caractère qui ne soit pas seulement empirique, il n'en est pas moins vrai que la création de *soi* par *soi* doit être réfléchie, et non spontanée. C'est à la lumière d'une raison dont toute objectivité dérive, en nous comme hors de nous, que nous avons à nous décider.

Nul ne saurait nier la générosité du but que Berdiaeff s'est proposé. Parce que le monde lui est apparu entièrement mauvais, il a oublié son *objectivité* pour ne plus voir en lui que le résultat d'une *objectivation*. C'était confondre deux caractères fort distincts : la présence du monde en face de ma conscience s'impose à moi dès mes premières sensations. Car, si de telles sensations enferment en elles des éléments subjectifs, qui tiennent à la structure même du prisme à travers lequel elles se réfractent, elles n'en témoignent pas moins de la permanence d'un objet que nous aurons à *connaître* si nous voulons être en mesure d'agir sur lui. Cet objet ne saurait être création du sujet que je suis, contrairement à l'affirmation de Berdiaeff. Que dis-je ? Je suis contraint même d'admettre que, pour me connaître vraiment, il faut que je découvre au plus profond même de mon intériorité une *objectivité*, sans laquelle je ne serais, pour moi-même comme pour autrui, qu'un simple jeu d'apparences. C'est justement parce qu'il a voulu pousser l'idéalisme jusqu'à ses conséquences ultimes que Luigi Pirandello a fait de chaque personne un reflet dans le miroir de la conscience d'autrui, autant de reflets mêmes qu'il y a de consciences, vides de tout contenu, dans lesquelles cette personne se reflète. Seul le personnage pourra fixer la personne laquelle, fluide dans le temps qui la pénètre, est *une, cent, mille, personne*. Si la subjectivité n'est pas fondée objectivement, si l'existant ne révèle pas une essence qu'il porte en lui, toute réalité se dissout en apparences. Mais Dieu n'est pas, dans cette perspective, plus réel que je ne le suis moi-même, et l'échange qui se manifeste à toute heure entre lui et moi, n'est qu'une rencontre d'ombres dans le miroir des ondes. A. Rosmini avait bien vu et montré le primat de

l'objet, seul capable d'assurer la convergence des regards et des volontés, de fournir une règle à la connaissance, une norme à l'effort moral.

Une fois niée l'existence d'un intelligible sans lequel et hors duquel la pensée ne saurait s'exercer, N. Berdiaeff va être contraint de restreindre à un appel aux créatures la puissance créatrice de Dieu. Bien plus, il lui faudra admettre, dans la pente d'un psychologisme qui est bien une des caractéristiques de notre époque, que Dieu n'existe que par la médiation des créatures, que sa réalité est subordonnée à un échange qui se noue à l'intérieur de chaque personne entre le sujet temporel et le sujet métahistorique. Dieu n'est qu'un pôle de mon existence singulière : il est en mon pouvoir de l'empêcher d'être ; c'est à moi qu'il est donné de décider que Dieu est mort ou qu'il est vivant, vivant par ma réponse à sa sollicitation implorante. Le plus démuni, le plus pauvre, le plus méprisable de tous les êtres, voilà ce qu'est devenu le Dieu Pantokrator, le Dieu dressé à l'origine des mondes et du temps. Le message chrétien est par là singulièrement faussé.

Nous retrouvons ici l'erreur première et majeure de toutes les philosophies existentielles. Pour avoir démesurément accru le mystère originel de l'être, préféré à la pensée qui, insérée initialement en lui, doit le connaître (même si, selon le mot de saint Paul, il ne lui offre plus que son image renversée), l'esprit impersonnel ou singulier qui se développe avec l'existence temporelle et n'a d'autre fonction que de la dévoiler (ou, comme disait Nietzsche, d'enfanter les illusions qui lui permettent de s'affirmer), ces philosophies sont conduites à reprendre à leur compte les thèses mêmes de la gnostique et de la cabale : le néant et l'être sont par elles identifiés. D'où le recours fréquent au néant pour engendrer au sein même de l'être les distinctions sans lesquelles il ne pourrait s'apparaître. On sait que pour J.-P. Sartre c'est lui seul qui permet à l'imagination d'exercer l'essentielle fonction qui est la sienne, de discerner, de reconnaître. L'origine de tout ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps devient ainsi l'indifférencié radical et premier. Un élan sourd de ce qui est à sa source indétermination, confusion radicale : cet élan engendre les deux pôles de la conscience et de l'univers entre lesquels toute connaissance se meut, et il appartient à la phénoménologie de les mettre l'un après l'autre entre

parenthèses, afin de développer toutes les significations possibles, selon E. Husserl. Il crée les deux pôles également subjectifs de chaque personne singulière : Dieu et l'homme, pour N. Berdiaeff. Entre ces deux cathodes jaillit l'étincelle d'où naîtront les communications. Dans les deux cas est niée l'objectivité première du monde sans laquelle les pensées ne peuvent s'exercer, ni s'unir. Saint Augustin avait bien vu que l'amour lui-même suppose qu'ont été préalablement évalués, mesurés les niveaux d'être. En éthique la connaissance est première qui reconnaît l'existence d'un ordre auquel, en toutes ses démarches, la volonté se réfère.

Il était inévitable que N. Berdiaeff fut conduit par cette méconnaissance du primat de l'Intelligible, du Désirable, de la Vérité et du Bien, à se recommander du Vouloir-vivre de Schopenhauer autant que de l'Irrationnel pur de Jacob Boehme. L'affirmation première de Schopenhauer, celle d'où dérive toute sa philosophie, comme celle de Nietzsche, de Guyau, de Bergson lui-même c'est bien en effet que « la profondeur de mon moi est enfoncée dans l'infini et l'éternité », que « seule, la couche superficielle de ce moi est éclairée par la conscience et progressivement rationalisée ». Cette interprétation qui est bien celle de l'auteur du *Monde comme Volonté* est très probablement plus proche du kantisme que la position de Fichte ou de Hegel. Si en effet ne peut être intelligé par l'entendement et transformé, par l'application des catégories, en expériences (grâce à la médiation des schémes de l'imagination) que ce qui de l'être se réfracte en intuition sensible, la conséquence est que : d'une part la racine de cet être est en-deçà de l'espace et du temps, que, d'autre part, l'être doit être cherché du côté du sujet, non de l'objet. Conclure qu'il est originellement Vouloir ou Liberté primordiale, liberté qui s'atteint sitôt que nous fermons les yeux au monde représenté, c'est bien tirer de l'Esthétique transcendantale la conséquence qu'elle impose. Il ne reste plus — c'est ce qu'a senti Schopenhauer dans *La quadruple racine du principe de raison suffisante* — qu'à distinguer les niveaux de l'expérience auxquels s'applique la structure d'une raison dont le propre est de déterminer les événements autant que la série des motivations. Mais, si l'on accepte cette conclusion, comment maintenir une *individuation* qui ne peut être que la fragmentation, à travers la conscience illusoire, d'un unique Vouloir-vivre qui se cherche

et se veut parmi toutes ses manifestations ? L'objectivité et l'objectivation, en se confondant, entraînent l'irréalité des moi empiriques autant que celle de l'univers. Tout se trouve brisé, émietté, sans qu'aucune ressource subsiste que de revenir à l'indétermination originelle, d'en goûter dans le nirvana le néant.

Est-ce à dire qu'il faille renoncer à *l'objectivation* ? Non, car plus profondément que *l'aliénation*, elle nous révèle une des deux orientations possibles de l'existence, une des deux postulations inscrites dès la naissance en chaque âme singulière. Mais il faut se garder de la confondre avec *l'objectivité*. La conscience en effet a le pouvoir de dégager les diverses significations ou, si l'on préfère, les divers chiffres inscrits dans l'univers — depuis le chiffre qui préside à sa naissance (c'est celui que retrouve Fra Angelico et Benozzo Gozzoli) jusqu'à celui qui correspond à sa chute (et qu'ont avec lucidité su discerner Patinir, Jérôme Bosch et parfois Dürer lui-même, s'évadant du rêve du nombre d'or). — Le monde objectivé, ce n'est plus celui de l'être, mais celui de l'avoir, il nous envahit nous-mêmes quand nous laissons se développer en nous une tendance, qui nous est devenue naturelle et comme consubstantielle, de tout juger, de tout apprécier en fonction du mien ; aussi reconnaissons-nous la seule valeur de l'argent, comme instrument de possession. C'est un tel univers qu'ont décrit, avec quelle puissance, Charles Péguy et Georges Bernanos. L'appropriation devient le seul but ; le ricanement de la convoitise, l'obsession de l'envie et de la jalousie se lisent sur les visages que nous montrent les tableaux des peintres flamands, plus que d'autres, experts en physiognomie. L'objectivation ne crée pas le monde, — aucune conscience n'a ce pouvoir —, mais elle l'oriente et fait apparaître comme objectif et capable de dtéerminer nos actes, ce qui prolifère dans notre conscience faussée. Le mérite de N. Berdiaeff est du moins d'avoir vu que l'aliénation ne saurait correspondre au seul processus de production qui déposséderait l'homme de son être authentique et le subordonnerait au produit même de son travail. Elle se découvre partout où chaque conscience se fait centre de l'univers et prétend se subordonner comme de simples instruments, à la limite comme des choses dont on use, d'autres destinées spirituelles. Mais c'est justement en reconnaissant que la signification du monde est tout autre, et qu'en le

pliant à notre usage, nous lui dénions la valeur qu'il possède, valeur si indépendante de nous qu'elle sollicite notre réflexion, notre admiration, notre méditation et notre visée, que nous échappons aux effets destructeurs de l'objectivation. Reconnaître le primat de l'objet, voir en lui ce qui a été créé, non pour nous servir, mais pour nous solliciter à la connaissance et au respect, telle est certainement la première démarche qui s'impose à notre pensée et à notre action.

## VII

## CONCLUSION :

## GRANDEUR ET LIMITES DU PERSONNALISME

N. Berdiaeff nous est donc apparu, au cours de cette rapide analyse, comme le témoin perspicace des antinomies permanentes de l'histoire : antinomies dont notre époque en raison des progrès de plus en plus rapides du technicisme et des insuffisances chaque jour plus visibles de l'éthique, nous a permis de prendre conscience. L'homme, mis en question par ses propres découvertes, doit reconnaître qu'il n'est point parvenu à découvrir cette « voie » au terme de laquelle il serait capable de dominer son destin : si bien que les progrès mêmes qui auraient dû l'affranchir, aggravent son esclavage. La machine appelle, non point un être dont l'inutile spiritualité la déborde mais un robot dont les réflexes soient complémentaires de ses propres mouvements. D'où l'importance croissante que révèlent, dans certains pays, des techniques de dressage qui tendent à se substituer de plus en plus à la psychologie. Le but poursuivi est de réduire l'homme au rang d'un animal supérieur, dont le comportement serait rigoureusement prévisible, la marge d'imprécision qui est celle même de la liberté, se trouvant réduite de plus en plus [20]. Substituer un outil dont les réflexes puissent être savamment combinés et l'action réduite au simple comporte-

20. Trop souvent le personnalisme minimise ce danger, le réduit à une simple crise dont les « bien-pensants » prendraient prétexte pour s'opposer au progrès. Ce n'est pas le cas de K. Jaspers qui a perçu toute la gravité de l'enjeu (dans *La Situation Spirituelle de notre époque*).

ment à l'homme libre forgeant l'instrument de son propre destin, tel est le but que, consciemment ou inconsciemment on se propose. Je ne suis pas certain que la caractériologie elle-même ne soit pas une de ces techniques.

Cette nécessité, à chaque heure plus perceptible a rendu singulièrement dramatique la crise que l'éthique traverse. Cette éthique appelle une métaphysique. Faudra-t-il renoncer à l'être, reconnaître que, le monde étant opaque, impénétrable et figé, ou inconnaissable, c'est vers l'existence qu'il faut se tourner, vers l'élan vital qui la traverse, vers la personne qui constitue son ultime création, ou encore vers une communauté authentique, au sein de laquelle se fondraient, dans le sentiment d'une convergence finale et d'une nécessité éprouvée, les efforts individuels ?

Si nous nous engageons dans la première de ces voies, nous y rencontrerons des morales d'une incontestable signification, comme celles de J. M. Guyau et d'Albert Schweitzer ; l'une et l'autre dérivent du kantisme à travers une critique du concept d'autonomie (Guyau), ou d'une méditation approfondie sur l'opposition des deux *Critiques* (Schweitzer)[21] : Nous avons moins à connaître le monde qu'à y insérer les significations valorisantes de notre vie morale[22]. Mais il nous faut avant tout respecter cet élan qui, se renouvelant dans la nature, aboutit, à travers la prolifération des espèces, aux formes les plus hautes de l'existence. Le respect de la vie, c'est le message commun de Guyau et de Schweitzer. La supériorité du second sur le premier tient à ce que ses croyances lui permettent de découvrir un sens à la vie : à la fécondité qui multiplie et sacrifie inutilement les êtres, et que guette peut-être un retour éternel, se substitue une ascension vers les formes les plus nobles d'une existence qui, à sa cîme, s'épanouit dans la spiritualité. Ce qui manque toutefois à la morale de Schweitzer comme sans doute à la vision du Père

21. Nous ne pouvons que renvoyer à nos deux études sur Albert Schweitzer : *A. Schweitzer : Sein Leben, sein Denken,* dans *Antarès,* juillet et novembre 1954 — Mayence.

22. « Toute pensée doit renoncer à la tentative d'expliquer l'univers. Nous ne pouvons pas comprendre ce qui se passe dans l'univers. L'horrible et le magnifique, l'absurde et l'intelligible sont unis. L'esprit de l'univers est à la fois créateur et destructeur. il crée en détruisant et détruit en créant. Pour cette raison, il reste pour nous un mystère » — A. Schweitzer, *Religion in Modern Civilisation,* The Christian Century, Chicago, 1934, p. 1483-84 et 1519-21.

Teilhard de Chardin, c'est une structure logique, le recours à un Ordre de l'être dont la pensée doit prendre conscience : Ordre qui fonde en fait nos jugements de valeur et au sein duquel l'intelligence se meut. Car comment reconnaître ce qui, selon le déroulement existentiel est préférable, et ce qui doit être sacrifié, si on ne mesure pas les niveaux d'être, si on ne dispose pas de ces normes qui, comme le dit si justement M. A. Lalande, sont constitutives de la raison ?

Ce qu'il y a de plus pertinent dans cette éthique de « l'élan créateur » c'est très certainement le rapprochement judicieux qu'elle établit entre la morale de Nietzsche et celle que l'on a cru pouvoir tirer du marxisme. L'une et l'autre enferment toute finalité et toute signification dans le cercle de l'existence ; l'une et l'autre définissent la transcendance comme un simple dépassement ; pour l'une comme pour l'autre enfin l'homme actuel est un « pont », non un but. Ce qui les différencie, c'est que ce dépassement est cherché par Nietzsche dans le sens d'un effort de l'individu, effort héroïque qui lui permet de s'affranchir de la servitude, de s'insurger contre la morale du troupeau, de briser la chaîne qui l'entravait ; pour K. Marx, au contraire, la volonté de puissance ne peut triompher qu'en surmontant l'aliénation dont un régime périmé, une forme archaïque de production, est la cause. En fait pourtant cette opposition est plus apparente que réelle : la sélection des surhommes assure la naissance d'une espèce nouvelle qui, grâce à leur sacrifice, émerge de l'humanité comme l'humanité a émergé de l'animalité. La liberté que Zarathoustra exalte n'est donc que la prise de conscience d'une nécessité, d'un destin auquel se soumet l'homme appelé. Il ne lui est pas permis de se soustraire à son destin. Si dure qu'elle soit, il doit remplir sa mission ; il lui faut communiquer son message. Et, plus tard, il lui faudra se soumettre à une nécessité plus impérieuse encore, celle qui, le réintégrant dans le cycle temporel, le contraindra à répéter, dans leurs moindres détails, les actes par lui accomplis. Qu'est-ce donc que la vérité, dans une telle perspective, sinon l'illusion qui permet à la vie de poursuivre son cours, le mensonge par lequel se trouve justifié son inutile élan ? Coupé de l'être, l'homme doit se satisfaire de ces vérités successives, qui, à chaque étape, dévoilent l'orientation de son existence.

Le marxisme, pour son compte, fait une obligation à l'in-

dividu de se subordonner à un groupe, de se confondre avec lui. Mais n'est-ce point une surhumanité que cette communauté future où toutes les antinomies et toutes les tensions qui les engendrent seront abolies ? L'homme marxiste, comme l'a souligné N. Berdiaeff par des exemples éclairants [23], ne sait que faire d'une liberté qui le voue à l'isolement. Il cherche avant tout le contact, la chaude présence d'autrui qui l'arrache à la déréliction et s'avère seule capable de donner à sa vie une signification. C'est donc en définitive vers la prise de possession du monde — non vers la connaissance de soi ou l'approfondissement spirituel — que cette éthique s'oriente. Si le prolétariat est investi d'une mission quasi-messianique, c'est parce qu'il a dû, au cours d'une vie de labeur, affronter les difficultés de la rude tâche quotidienne [24], surmonter, au prix d'un effort écrasant, toutes les formes d'esclavage et d'aliénation : aliénation par le monde, aliénation par l'objet et le produit du travail, aliénation par la propriété, aliénation par Dieu. Désormais, pleinement libéré, promu au rang de classe dirigeante, il pourra fixer à l'homme la tâche qui lui incombe : se rendre maître et possesseur de l'univers, y étendre démesurément son empire. L'homme devient à lui-même son propre but, mais au prix d'une illusion, peut-être la plus grave de toutes : celle d'une transformation radicale possible, prochaine, du temps où il œuvre. Par là, le marxisme est l'héritier de l'illuminisme du XVIII^e^ siècle, à travers le pessimisme de Ricardo et de Malthus par lui surmonté. Il dérive, au même titre que l'éthique de Nietzsche, du naturalisme de Darwin. Mais, alors que Nietzsche pousse à l'extrême les effets de la sélection naturelle, Marx en fait surgir une société nouvelle. Les conséquences qui en résultent n'en sont pas moins identiques : d'une part la liberté n'est plus que soumission à la double nécessité du processus dialectique et du moment historique ; d'autre part, la vérité est subordonnée à la direction même de l'histoire. Est vrai seulement ce qui permet l'édification du monde communautaire, d'une société tendue vers la prise de possession du monde et la suppression de l'aliénation.

23. V. pr. un de ces exemples caractéristiques : *Sources et sens du communisme russe*, l'étrange jugement du jeune communiste venu à Paris, sur la France : « C'est un pays où il n'y a pas de liberté », p. 204-205.

24. V. le livre d'Henri Lefebvre : *Critique de la vie quotidienne*, Éditions Sociales, Paris.

Liée à l'existence historique, la vérité n'est plus que le mensonge qui éclaire chaque moment de l'histoire : le marxisme subordonne l'éthique à la politique comme Machiavel.

Or la morale appartient à l'Ordre de l'être, alors que les règles de la politique réfléchissent ce déroulement temporel où se succèdent des vérités contingentes et contradictoires : tout s'y réduit à un jeu de perspectives qui varient avec le point de référence choisi. Aussi la Vérité ne peut-elle être atteinte dans ce monde fluide où nous ne cessons nous-mêmes de nous écouler dans un temps qui a perdu sa fixité et sa densité originelles[25] ; elle reste une exigence inscrite au plus profond de notre être, mais à laquelle nous ne pouvons, par notre seul effort, accéder. Singulièrement erroné me semble à cet égard le commentaire que M. Berdiaeff nous propose de la parole du Christ : « Je suis la Vérité, la voie et la vie »[26]. Il l'interprète en un sens existentiel, alors qu'elle conserve une signification ontologique. Inscrit dans l'être immuablement mais engagé volontairement dans l'existence[27], le Christ seul participe pleinement des deux natures. Seul, il peut nous assurer de la Vérité et nous l'offrir ; seul il peut nous y conduire ; seul, il peut réaliser, au terme, l'adéquation en chacun de l'existence et de l'être. C'est ce que saint Augustin a vu et dit admirablement dans ses *Confessions*.

25. V. notre ouvrage *Les Dimensions de l'Etre et du temps*, Vitte, Lyon, 1953 et *Saint Augustin : temps et histoire — Les Etudes Augustiniennes*, Paris, 1956.

26. Dans *Vérité et Révélation*, chez Delachaux et Niestlé, Paris 1954, ch. 2, p. 21.

27. V. notamment ce que saint Augustin dit du Christ, à propos des philosophes qui admettent un retour de toutes choses : « Mais, à Dieu ne plaise que nous entendions par là ces révolutions imaginaires par lesquelles ils veulent que toutes les choses qui existent et ont existé en ce monde reviennent ; de sorte, par exemple, que comme un philosophe nommé Platon a enseigné autrefois la philosophie dans une école d'Athènes appelée Académie, le même Platon ait enseigné la même philosophie dans la même ville, dans la même école, devant les mêmes auditeurs longtemps auparavant... et la doive encore enseigner dans les mêmes termes après une révolution de plusieurs siècles. Loin de nous une telle extravagance ! Jésus-Christ qui est mort une fois pour nos péchés est ressuscité d'entre les morts, et, maintenant qu'il est ressuscité il ne meurt plus ; jamais plus la mort n'aura de prise sur lui ». Ce texte exclut, on le voit, aussi bien la conception théandrique de Berdiaeff que l'ultime message de Zarathoustra : *La Cité de Dieu*, Livre XII, chap. XIII, éd. Nisard, p. 30, col. 2 et 394, col. 1.

Ainsi, comme l'avait pressenti Pascal, les antinomies, insolubles en ce monde, ne se concilient qu'en un autre où chaque personne trouvera son épanouissement dans une communauté authentique : l'Ordre secret s'y révèlera qui accordera à chacun sa place selon son niveau d'être, l'amour ne pouvant avoir lui-même d'autre fondement qu'une exacte connaissance du degré de participation de chaque existant à l'Etre suprême. Le personnalisme ne peut résoudre sur le plan temporel l'antinomie que N. Berdiaeff a mise en lumière :

D'une part, chacun est tenu d'aller virilement, héroïquement, au prix de heurts douloureux et d'atroces déchirements, jusqu'à la plus extrême limite de ses possibilités. Il lui faut donner toute sa mesure. « Sois un héros ou un saint pour toi-même », ordonnait Baudelaire dans ses *Fusées*. Berdiaeff est loin de récuser cette maxime, puisqu'il accorde, même en morale, le primat à l'effort créateur de l'homme de génie. Léonard de Vinci, Michel-Ange, Beethoven, condamnés par leur puissance même à la solitude sont pour nous des modèles. Par eux, la nature humaine s'élève à la cime de la singularité. Tout nivellement, destructeur de telles personnalités, aboutirait, par contre, à réaliser, non une société humaine, mais une termitière : tel *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley, tel l'Ordre que présente le Grand Inquisiteur : il institue, sous une autre forme, la règne du Despote oriental [28].

D'autre part, nul n'a le droit de plier autrui à sa volonté de puissance. Tout effort que je tente pour faire graviter le monde autour de moi — et cet effort correspond à l'élan même qui me constitue comme personne indépendante et singulière — constitue une appropriation et frappe autrui d'une aliénation qui le mutile. J'ai le devoir de respecter la volonté d'autonomie légitime d'autrui, que dis-je, de me subordonner à lui, de me mettre à son service, de l'aider à se réaliser lui-même au prix d'un renoncement. N'est-ce pas à ce prix que se maintient une famille, par un sacrifice à tout instant renouvelé ? C'est par la pitié, puis par la générosité que s'instaure cet Ordre de la Charité que Pascal disait à juste titre incommensurable à l'Ordre de l'Intelligence.

28. C'est le titre d'un manuscrit de N. Boulanger : *Essai sur le despotisme oriental*, v. aussi Donoso Cortes — notre ouvrage : *Donoso Cortès, théologien de l'histoire*, Beauchesne — Paris, 1956.

Où se trouve le dénominateur d'une opposition vécue chaque jour par chaque homme — de cette antinomie existentielle qui se manifeste par une constante tension ? — Où et comment peut-elle être finalement surmontée ? Non point certes en ce monde où un dénivellement, quoique souvent injuste, est la condition du progrès, mais dans un autre. C'est en s'ordonnant, le plus souvent à leur insu, en fonction de l'Etre qui les appelle, que les personnes s'unissent, qu'elles s'épanouissent, non plus seulement dans leur vérité singulière, mais selon la Vérité.

C'est ce que saint Augustin a vu admirablement, qui fut plus préoccupé que quiconque de sauvegarder jusqu'aux diversités singulières et de donner pour fondement et pour support à l'amour et à la charité la connaissance. La Vérité reste la fin, et la règle du Bien lui-même ; elle est Dieu, qui autant qu'Amour est Mesure — non point ce Dieu que chacun de nous porterait en lui comme un pôle de sa nature, mais le Dieu dont Rosmini affirme qu'il est d'abord atteint comme lumière de la Raison : lumière aperçue peu à peu dans l'univers qui le reflète, puis pressenti au-delà de cet univers, là où les relations originelles entre les êtres seront retrouvées.

L'effort moral ne nous isole pas du monde. C'est à travers l'univers réel, et par degrés, grâce à toutes les significations qu'il y découvre successivement, ordonné à lui, soumis à son rythme, suscité par les obstacles même qu'il y rencontre, que cet effort s'épanouit dans les cercles constamment élargis d'un amour fondé sur une connaissance de plus en plus approfondie des hiérarchies logiques et ontologiques [29].

Alger — Janvier/Mai 1956.

**J. CHAIX-RUY**

29. C'est ce que nous comptons souligner dans un ouvrage prochain : *Les fondements logiques et ontologiques de la vie morale.* La première des règles morales : « Sois, en tous tes actes, véridique », traduit cette insertion permanente de notre existence temporelle, dans l'être.

## LE PROBLÈME DE L'EXISTENCE DE DIEU DANS LA PHILOSOPHIE DE M. F. SCIACCA

### I

Le problème de l'existence de Dieu constitue un des thèmes fondamentaux de la pensée philosophique de M. F. Sciacca qui, sous cet aspect, se présente comme une pensée essentiellement théologique[1]. Essentiellement, non exclusivement. C'est que le problème de l'existence de Dieu n'est pas posé par Sciacca d'une façon abstraite, scolaire (dans le sens péjoratif du terme), mais surgit comme le moment culminant d'une plus vaste problématique qui concerne la signification entière de la vie humaine et de toute la réalité. Le problème de Dieu est pour le philosophe *le problème des problèmes* :

> Que Dieu existe ou que Dieu n'existe pas, que le bien soit une réalité ou une illusion, que le monde ait une fin ou soit le résultat d'un jeu de forces mécaniques, la vérité de l'une ou de l'autre de ces hypothèses engage sa vie tout entière, comporte une vue de l'univers selon une perspective radicalement opposée à une autre[2].

Une telle philosophie engage donc profondément : la réalité de celui qui cherche entre dans les termes du problème.

> Moi, comme réalité spirituelle, et selon le degré de vérité ou

1. Le caractère fondamental du thème théologique dans la pensée de M.-F. Sciacca a été reconnu également par R. Crippa dans son article intitulé : « *Il pensiero teoretico* », qui fait partie du volume *Michele Federico Sciacca,* Turin, Ediz. di Filosofia, 1951.

2. *Filosofia e Metafisica,* Brescia, Morcelliana, 1950, p. 37.

d'Etre que je suis, je me trouve, non au dehors mais au dedans de l'objet cherché, au dedans de la vérité que je cherche.

Le philosophe qui cherche « est lui-même en jeu », totalement. Il s'ensuit que la recherche rationnelle — et ce ne serait pas une vraie recherche si elle n'était rationnelle — comporte la participation du sujet tout entier, corps et âme, volonté et sentiment. *Philosophie de l'intégralité,* qui se situe par là au-dessus aussi bien d'une froide position rationaliste que d'une équivoque attitude pragmatiste [3]. On voit immédiatement comment la position de Sciacca présente un contraste décisif avec de nombreuses expressions de la culture philosophique contemporaine. Nous voulons parler des diverses positions antimétaphysiques ou amétaphysiques et même des conceptions immanentistes qui ont en commun de restreindre le domaine philosophique à la sphère du mondain, et de sous-entendre ou de proclamer l'absolue autonomie de l'homme. En face de telles positions, l'activité philosophique de Sciacca représente un continuel rappel d'exigences et de thèmes qui sont vivants à l'intérieur même de la pensée moderne et qui, acceptés dans leur juste valeur, conduisent nécessairement à la métaphysique de la transcendance [4].

C'est l'invite socratique à la connaissance de soi-même, l'appel augustinien à l'intériorité comme au plus intime témoignage de ce qui nous dépasse.

La requête de Sciacca apparaît du reste particulièrement efficace dans la mesure où lui-même a atteint la métaphysique de la transcendance à travers l'expérience de la crise de la pensée moderne, en particulier à travers l'approfondissement critique de l'actualisme de Gentile. Sciacca est revenu souvent sur cette étape décisive de sa vocation phi-

3. *Ibid.*, p. 55, p. 11, p. 24.

4. En ce qui concerne les recherches effectuées par Sciacca au sujet de la pensée contemporaine, on doit retenir tout particulièrement les ouvrages suivants : *Il secolo XX* (Milano, Bocca, 1942, 2e éd. 1947) ; *Lettere dalla campagna* (Brescia, Morcelliana, 1945) ; *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale* (*ibid.*, 3e éd. 1955) ; *La Chiesa e la civiltà moderna* (*ibid.*, 1946) ; *La filosofia oggi* (Milano, Bocca, 1952-1954) ; *In spirito e verità* (Brescia, Morcelliana, 1952) particulièrement consacré aux problèmes moraux, sociaux et culturels au sens le plus large du terme ; *L'ora di Cristo* (Roma, Bocca, 1954) et l'étude : *Intelligenza morale e ragione etica* qui constitue la seconde partie du volume : *L'uomo questo 'squilibrato'* (Roma, Bocca, 1956).

losophique[5]. Ce fut justement l'exigence de Gentile, d'un spiritualisme intégral, qui le conduisit à comprendre comment un tel spiritualisme ne pouvait se réaliser de façon authentique sur le fondement d'un historicisme et d'un immanentisme qui, comme tels, demeuraient par tendance naturalistes et empiristes, dans la mesure où ils enfermaient la réalité spirituelle dans les formes et dans les faits empiriquement donnés. Le principe actualiste de la non objectivité de l'acte pur lui fit ensuite comprendre comment, sur le plan de l'immanence absolue, le sujet échappait irrémédiablement à lui-même. C'est la conscience de soi elle-même qui alors faisait problème et qui, ne trouvant pas en elle-même sa propre justification, proposait à nouveau l'instance de la transcendance.

En raison de l'expérience personnelle du philosophe, la position de Sciacca en face de la pensée moderne n'est donc pas une opposition extrinsèque, mais une intime participation, fut-ce dans le dissentiment même. La pensée moderne, selon Sciacca, pourra trouver le chemin de la transcendance en méditant l'échec de toute tentative pour réaliser la plus complète immanence ; regardant non à l'extérieur mais à l'intérieur d'elle-même, elle retrouvera la paix dans l'approfondissement des raisons de sa propre inquiétude. C'est *le chemin de l'intériorité*.

L'intérêt porté au problème de la transcendance nous invite à méditer de nouveau pour notre compte la démonstration que Sciacca donne de l'existence de Dieu. Il ne s'agit pas ici de faire un exposé complet et exhaustif de toute la pensée de l'auteur dans la variété et la richesse de ses thèmes ; on voudrait plutôt se limiter à l'examen de cette preuve, en tenant compte pourtant des nécessaires relations que le problème de Dieu a avec les autres problèmes dans le contexte concret de la *philosophie de l'intégralité*. Notre propos est facilité par le fait que Sciacca a consacré aux problèmes de l'existence de Dieu la plus grande partie du volume

5. Voir en particulier : *Linee di uno spiritualismo critico* (Roma, Perrella, 1936), pp. 31-32, 71-72 ; *Problemi di Filosofia* (Roma, Perrella, 1941), pp. 19-32 ; *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale* (Brescia, Morcelliana, 1944), p. 73 ; *Il mio spiritualismo cristiano*, dans : *Filosofi italiani contemporanei*, (Como, Marzoratti, 2e éd. 1946), p. 447 ; *Filosofia e metafisica, op. cit.*, p. 26 ; *L'intériorité objective* (Milano, Bocca, 1952), p. 28 ; *Riflessioni critiche sull'atto dell'attualismo*, en appendice dans : *Atto ed essere* (Roma, Bocca, 1956) pp. 123-154.

*Filosofia e metafisica* (Brescia, Morcelliana, 1950), tandis que dans les œuvres plus récentes il a traité de préférence le thème de l'homme. Nous étudierons d'abord cet ouvrage, nous contentant de quelques allusions aux écrits postérieurs ; en second lieu nous examinerons ces écrits pour noter les développements ultérieurs du problème de Dieu. Ceci évitera, entre autres choses, que l'on place sur le même plan, avec le danger de les mal comprendre, des affirmations qui appartiennent à des moments différents du développement d'une pensée.

## II

Le problème de l'existence de Dieu selon Sciacca est posé à partir d'une condition humaine réelle, de l'expérience d'un complexe de données réelles qui demeureraient inintelligibles si un tel problème n'était pas posé et résolu. La contingence et la temporalité de mon existence et de l'existence de tout autre être naturel est un « fait d'expérience » ; d'autre part, dans ma conscience et dans la nature je reconnais un ordre de vérités immuables, non contingentes. Il s'ensuit que moi, aussi bien que tout autre être contingent, je ne suis pas le principe de mon existence ni de tout ce qui se présente de non contingent en moi et dans la nature. Cette réflexion est suffisante pour que l'homme formule l'hypothèse suivante :

> Existe-t-il un être ou un principe intelligent (autrement il ne pourrait être principe de ce que je suis « personne » — sujet intelligent et volontaire — et de toutes les personnes qui ont existé, existent et existeront dans le monde) ; transcendant (autrement il serait encore nature, cosmos) ; existant par lui-même (autrement il serait encore un être contingent, *ens ab alio*), c'est-à dire *ipsum ens subsistens* (et par conséquent perfection absolue), donc un principe absolu de toutes les choses dans l'ordre de la pensée et de la volonté comme dans l'ordre de la nature et par là source de toute existence et providence qui gouverne ce qu'elle fait exister ? C'est une hypothèse ; précisément celle qui s'exprime par le mot : Dieu [6].

La genèse même d'une telle hypothèse montre comment il s'agit du problème fondamental qui concerne toute la réa-

6. *Filosofia e metafisica,* pp. 126-127.

lité sous tous ses aspects. La recherche philosophique, dans l'acte par lequel elle propose la solution de ce problème, doit conserver au mot « Dieu » la plénitude de sa signification, celle même qui lui est attribuée par la conscience religieuse ; autrement le problème de Dieu se transformerait en un autre problème[7].

Le point de départ nécessaire de la démonstration de l'existence de Dieu est la réalité spirituelle, c'est-à-dire cette réalité contingente qu'est l'être pensant fini, en possession toutefois d'un contenu de vérités immuables et absolues. Tels sont les principes du jugement, dont il est impossible de nier la valeur absolue sans tomber dans la contradiction qui consiste à considérer comme absolue la négation et donc comme absolus les principes sur lesquels se fonde la négation. La spiritualité, la véritable intériorité de l'homme n'est donc pas constituée seulement par sa pensée contingente et changeante, mais par sa pensée qui, tout en étant contingente et changeante, a cependant en elle un contenu de vérités immuables et absolues ; elle est constituée par « l'être pensant » mais qui n'est tel qu'en tant qu'il saisit un « pensé » objectivement valable, qu'il ne crée ni ne juge, mais par qui il est comme créé ce qu'il est, une pensée, dont il dépend. Ainsi la preuve part « de la vie de l'esprit » (d'une réalité de fait) considérée dans sa plénitude et qui dirige selon des vérités immuables et universelles son activité intellective et morale[8].

Voici cette preuve :

La vérité est une réalité intelligible, c'est-à-dire objet d'une pensée ou d'une intelligence : il n'y a pas de vérité sans une pensée qui la pense, sans une intelligence qui la comprenne. Dans le cas de l'esprit humain fini, celà ne signifie pas que l'esprit fait exister la vérité (« la pose »), mais seulement qu'il la découvre en lui, qu'il la saisisse. Ce qui compte, c'est que, lorsqu'il y a vérité, il y a aussi pensée, intelligence. Or la vérité que l'esprit humain saisit est indépendante de cet esprit même : ce n'est pas la vérité d'hier ou d'aujourd'hui, mais de toujours : comme toute vérité, elle est hors du temps et par conséquent nécessaire, éternelle. Donc elle était vérité avant même que l'esprit humain ne la pense et elle le sera encore même si demain

7. *Ibid.*, p. 130.
8. *Ibid.*, p. 174.

il n'y avait plus aucun esprit humain. Par ailleurs s'il y a vérité, objet d'intelligence, celà ne peut être sans une intelligence qui la pense ; mais puisqu'elle ne peut pas ne pas être, justement parce qu'elle est éternelle, il faut donc qu'il y ait un Esprit, ou une Pensée, qui la pense, et qui soit éternelle comme elle. Mais s'il s'agit d'une pensée éternelle elle est alors de même nature que la vérité : pensée éternelle et absolue ou vérité éternelle et absolue ont le même sens ; ainsi donc l'esprit absolu et infini (à la différence de l'esprit humain changeant et fini) est lui-même la vérité et non pas quelque chose qui en participe seulement comme l'être rationnel fini. Donc l'esprit absolu et infini existe, c'est la *Vérité* en soi, à partir de laquelle existe toute vérité, la *Vérité créatrice*[9].

La preuve « par la vérité » se diversifie en outre en deux preuves tirées respectivement de la vie morale et du désir naturel du bonheur.

Parmi les vérités immuables objet de notre pensée, il y a également les valeurs morales. Celles-ci ne sont pas seulement pratiques mais théoriques, c'est-à-dire règles de la volonté reconnues par l'intelligence. A partir de ces valeurs on peut reprendre l'argumentation précédente : elles ne peuvent, vu leur absoluité, être créées par l'esprit ou par la volonté humaine, réalités finies et contingentes ; elles ne peuvent non plus être induites de l'expérience, laquelle, au contraire, les présuppose :

> Donc Dieu existe comme Valeur absolue ou Volonté absolue créatrice de toutes les valeurs, leur fondement et leur soutien[10].

Semblablement, le désir que tous les hommes ont naturellement du Bien suprême, ne serait pas exprimable s'ils n'en avaient la notion. Mais une telle notion ne peut être créée par l'esprit humain (autrement l'homme serait Dieu) et ne peut non plus être induite de l'expérience qui au contraire la présuppose. En conclusion :

> Les hommes désirent naturellement le Bien suprême dans la mesure où se trouve en eux la présence indirecte mais active et agissante de ce Bien c'est-à-dire de Dieu[11].

De la preuve « par la vérité » dépend encore, selon Sciacca, toute autre preuve rationnelle de l'existence de

9. *Ibid.*, pp. 161-162.
10. *Ibid.*, p. 202.
11. *Ibid.*, p. 203.

Dieu : la preuve ontologique et la preuve cosmologique dans leurs diverses formulations.

En ce qui concerne la preuve ontologique, Sciacca l'accepte après l'avoir intégrée justement à la preuve même « par la vérité » qui, selon l'auteur, est présupposée par l'argument de saint Anselme. L'argument ontologique, remarque Sciacca, perd son caractère purement conceptuel et abstrait si l'on n'oublie pas que Anselme ne part pas de l'idée de Dieu mais de l'être réel qui pense Dieu. Mais puisque — comme on l'a vu dans la preuve « par la vérité » — aucune pensée n'est possible sans la présence de la vérité qui est présence de Dieu, notre idée de Dieu implique sa présence réelle, son existence réelle. Si l'on tient présente cette prémisse essentielle,

> La manière dont l'argument ontologique fait dériver l'existence de l'essence est valable comme exercice logique, c'est-à-dire pour convaincre notre esprit, auquel Dieu n'est pas évident par lui-même, par la force même du raisonnement. C'est un processus nécessaire pour notre esprit fini [12].

Cette démonstration est nécessaire, non pas parce que la notion primitive de Dieu nous ferait défaut, mais parce que nous n'en avons pas toujours une conscience actuelle [13]. Ainsi l'athée peut nier l'existence de Dieu parce que, *insipiens*, il est hors de lui-même et n'aperçoit pas dans sa propre vie spirituelle la présence de Dieu [14].

Les preuves cosmologiques, a posteriori, de l'existence de Dieu dépendent également de la preuve « par la vérité ». Il ne suffit pas en effet de partir de la contingence des êtres naturels pour en inférer l'existence de Dieu telle qu'elle est comprise par la conscience religieuse. Par cette voie on peut arriver à la démonstration de l'existence d'un *Ens realissimum* qui pourrait être encore un Principe impersonnel, une Cause cosmique ordonnatrice [15]. « C'est ce qui est arrivé à Aristote, le philosophe d'un déisme avant la lettre et non du théisme » [16]. Il est nécessaire au contraire de partir « de la vie de l'esprit » qui est intelligence et volonté : ce sont

12. *Ibid.*, pp. 213-214.
13. *Ibid.*, p. 214.
14. *Ibid.*, p. 213.
15. *Ibid.*, p. 220.
16. *Ibid.*, p. 212.

là des effets à partir desquels on prouve par analogie, l'existence de Dieu comme être créateur, Esprit et Vérité absolus, Volonté, Liberté, Personne[17].

La dépendance des preuves cosmologiques par rapport à la preuve « par la vérité » est établie d'autre part si l'on considère comment toutes les preuves impliquent des critères et des principes du jugement, c'est-à-dire des éléments intelligibles qui ne sauraient dériver de l'expérience mais sur lesquels se fonde la validité objective des preuves elles-mêmes. Tels sont par exemple le principe de raison suffisante et le principe de causalité. Mais l'emploi de tels principes implique que l'on a déjà résolu le problème de leur origine et de leur fondement métaphysique. Si en effet ces principes sont considérés comme un produit de l'esprit humain leur objectivité est compromise. C'est seulement lorsque l'on reconnaît qu'ils sont donnés à l'esprit, que leur fondement est la vérité absolue elle-même, qu'il est possible d'user de ces principes sans aucune suspicion[18].

> Si on démontre que l'esprit fini est capable de vérité et que l'on prouve l'existence de Dieu à partir de la présence de la vérité à l'esprit, alors la démonstration de cette même hypothèse (Dieu) pourra se faire également à partir des choses matérielles, dans la mesure même où nous sommes assurés que des vérités existent, que nous sommes capables de les connaître, que la validité de nos jugements est garantie par l'objectivité de certains principes. Mais il ne s'agit pas d'une nouvelle démonstration, il s'agit plutôt d'une application de celle qui avait déjà été donnée à partir de la vie de l'esprit. La véracité en effet de cette seconde preuve est conditionnée par celle de la première qui, par conséquent, l'inclut. Et c'est dans le fait que celle-là inclut celle-ci (comme toutes les autres) que réside sa supériorité au point d'en faire *l'unique* preuve de l'existence de Dieu, le fondement de toutes les autres[19].

A qui n'oublie pas cette convergence et cette solidarité des diverses preuves dans la preuve « par la vérité », il apparaît que

> C'est tout le créé, dans son ordre, ou dans son être ou dans sa vérité, qui, d'une seule voix, atteste sa dépendance de Dieu, cherche et réalise en lui, en lui seul, sa finalité suprême[20].

17. *Ibid.*, p. 221.
18. *Ibid.*, pp. 142 et sqq. ; pp. 215 et sqq.
19. *Ibid.*, p. 148.
20. *Ibid.*, p. 222.

III

Telles sont les perspectives fondamentales selon lesquelles Sciacca développe la démonstration de l'existence de Dieu. Sans doute — c'était inévitable — notre résumé laisse de côté toute une moisson de détails qui, dans les écrits de l'auteur, donne vie et chaleur à l'argumentation, dessine de nouveaux développements, ouvre de nouvelles perspectives sur bien des aspects de la vie humaine aux plans intellectuel, moral et social. Il est cependant possible, d'après ces indications schématiques, d'ordonner nos remarques : nous pourrons par là insister sur quelques points de particulière importance et suppléer à la déficience de notre exposé. Nous ne perdrons pas de vue les polémiques que les écrits de Sciacca ont suscitées et, en nous y référant, nous signalerons les raisons de notre accord ou de notre désaccord.

1. — Le point de départ nécessaire pour la démonstration de l'existence de Dieu est donc, selon Sciacca, dans une perspective augustinienne, la réalité spirituelle : l'intériorité. Cette affirmation doit être entendue selon sa véritable signification qui, pour le dire tout de suite, n'est pas en opposition mais en accord substantiel avec ce que défend cette autre grande expression de la pensée chrétienne : la tradition thomiste.

Spiritualité, intériorité, remarque l'auteur, sont des mots qui ne doivent pas être pris dans un sens purement psychologique, mais dans un sens plus vaste qui est avant tout logique et métaphysique[21]. L'intériorité dont part Sciacca est, comme nous l'avons vu, l'acte de la pensée qui reconnaît la vérité immuable et absolue des premiers principes. Il est clair qu'aucune construction métaphysique n'est possible avant que ne soit solidement reconnue la validité de ces principes premiers qui conditionnent tout processus rationnel.

La philosophie aristotélico-thomiste prend, elle aussi, son point de départ dans l'élucidation du concept de vérité et dans la fondation des premiers principes, c'est-à-dire dans la

21. Sur le concept d'intériorité, voir : *Persona umana ed interiorità oggettiva* dans *Giornale di Metafisica,* 1951, I, pp. 40-56 et le volume : *L'intériorité objective,* en particulier le chapitre 4e.

logique et dans l'ontologie. Dans la philosophie de Sciacca l'analyse de l'intériorité, comme prémisse de la solution du problème métaphysique, correspond justement à ce qui, dans le système Scolastique, constitue la logique et l'ontologie, indissolublement liées entre elles. Il n'y a pas en fait de pensée, d'intelligence, qui ne soit pas de l'être ; il n'y a pas d'être qui ne soit pas intelligible. L'intériorité est justement cette intime corrélation, cette synthèse de la pensée et de l'être, son objet [22]. L'analyse de l'intériorité est l'approfondissement de ces principes par lesquels la pensée pense et l'être est : c'est une théorie des principes dans leur aspect logique et métaphysique [23].

22. L'essai : *L'intériorité objective* tout entier se propose d'élaborer le concept d'intériorité dans son aspect logique et ontologique.

23. Le concept d'intériorité est un des points fondamentaux de la célèbre discussion qui a eu lieu entre Sciacca et Carlini d'une part et Olgiati d'autre part. (Respectivement dans le *Giornale di Metafisica* : 1947, IV-V ; 1949, IV ; 1950, III, et la *Rivista di Filosofia neoscolastica* : 1949, I et IV ; 1950, IV).

La thèse de Sciacca est que la métaphysique doit prendre son point de départ dans l'homme, dans la réalité intérieure au sens augustinien du terme et que, toujours en ce sens, « l'ontologie est liée à l'anthropologie » (*G. d. M.*, 1947, IV-V, p. 300). Olgiati remarque que dans ce cas « notre savoir demeure fatalement *relatif* au sujet ; nous ne pourrions connaître que *ce qui apparaît* à l'homme en tant qu'homme ; autrement dit le relativisme s'imposerait et il n'y aurait plus aucune vérité de valeur absolue » (*R. d. f. n.*, 1949, I, p. 37).

Cette accusation de relativisme est repoussée par Sciacca qui insiste pour souligner le sens augustinien de sa terminologie : « la valeur objective de la connaissance humaine n'est pas dépendante du sujet mais de l'objet c'est-à-dire de la vérité qui est présente (*intérieure*) à l'esprit et par conséquent est toujours vérité d'un sujet pensant, sans que cela signifie qu'elle lui soit relative. Or le sujet pensant, c'est l'homme, donc c'est l'homme qui est le sujet du philosopher, mais en tant qu'il a pour objet la vérité dont la lumière objective le constitue pensée : ce n'est pas la pensée qui fait être (qui pose) la vérité, mais c'est la vérité qui fait que la pensée pense ». (*G. d. M.*, 1950, III, p. 304). C'est justement en se référant à cette réponse, qu'Olgiati réplique en émettant le doute que Sciacca ne cache dans les plis de son « drapeau augustinien » un concept de réalité qui n'est pas dans la ligne de la métaphysique classique, mais dans celle du phénoménisme rationaliste. Pour Augustin, remarque-t-il, la réalité en tant que réalité « est Idée et Vérité, pourtant, il faut le noter soigneusement, elle n'est pas connaissance de l'Idée, connaissance de la vérité, *vérité logique* (diraient les Scolastiques), mais *vérité ontologique*, c'est-à-dire essence... Au contraire, pour Sciacca, la réalité en tant que réalité se ramène au contenu d'une idée qu'il déclare

Une théorie concernant les premiers principes ne peut, selon Sciacca, consister, à proprement parler, en une véritable démonstration de leur validité.

La raison juge selon les principes sans les juger ; ils lui sont supérieurs et ils la dépassent. Pourtant, elle ne peut mettre en discussion c'est-à-dire prétendre démontrer la vérité de ces vérités qui sont le fondement de la véracité de ses jugements. Saisies par l'esprit, elles sont appliquées par la raison ; cela suffit, c'est ainsi et cela n'a pas de sens de chercher pourquoi il en est

dotée de vérité objective. L'être est défini non pas en fonction des éléments qui le constituent intrinsèquement, mais bien plutôt en fonction *de ce qui apparaît à l'idée* (phénoménisme rationaliste).

Ou alors ce qui n'apparaît pas à l'idée, ce qui n'est pas son contenu, ne serait pas de l'être réel ? Qui donc déclare qu'est réel seulement ce qui est connu de nous ou connaissable par l'intermédiaire de cette idée innée ? » (*R. d. f. n.*, 1950, IV, p. 363).

Sciacca repousse nettement l'accusation de phénoménisme parce qu'elle apparaît sans aucun fondement.

Il serait pourtant intéressant de rechercher les raisons qui ont pu la déterminer. Limitons-nous à examiner la dernière question posée par Olgiati. Si l'on ne perd pas de vue que la vérité intérieure, dont on ne ne peut prescinder dans la construction métaphysique, est la vérité des premiers principes, on peut bien dire qu'il n'y a rien de réel qui ne soit « connaissable par l'intermédiaire de cette idée innée », ce qui veut dire qui ne doive être soumis aux premiers principes. Et parce que le premier d'entre eux est le principe de non-contradiction, cela revient à affirmer que n'importe quelle réalité doit lui être soumise, doit être non-contradictoire, *vraie*, mais *vraie* précisément au sens ontologique et pas simplement au sens logique.

Il ne peut y avoir d'autre réalité que celle qui se révèle *in interiore*, précisément parce que *in interiore* ce qui est donné ce n'est pas une réalité particulière déterminée, mais l'essence universelle de toute réalité en tant que réalité, c'est-à-dire la non-contradiction, la *veritas* au sens augustinien du terme. Et quand Sciacca parle d'*intériorité* de la vérité, une telle intériorité (entendue en rapport à l'homme) n'est pas une dénomination intrinsèque de la vérité ontologique en tant que telle (auquel cas nous serions vraiment dans le phénoménisme rationaliste), mais une dénomination intrinsèque de la vérité logique qui n'est rien d'autre que la vérité ontologique elle-même en tant qu'elle nous apparaît, en tant qu'elle se manifeste à notre pensée, sans que cela n'ôte quoi que ce soit à son objectivité intrinsèque. Comment, par ailleurs, pourrions-nous faire de la métaphysique, si la *Vérité* ne se manifestait pas, ne nous devenait pas intérieure ?

On ne saurait donc dire que Sciacca réduit la *veritas* au contenu de notre pensée ; ceci est si peu exact que c'est précisément sur la transcendance de la vérité par rapport à notre pensée qu'il fonde la démonstration de l'existence de Dieu. Du reste les écrits ultérieurs de Sciacca (entre autres *Atto ed Essere*) ne laissent subsister aucun doute sur ce point.

ainsi ou s'il pourrait ou aurait pu en être autrement, dans la mesure même où cela n'a pas de sens de prétendre apporter la démonstration des vérités qui sont le fondement de la véracité de toute démonstration ; celles-ci sont hors de discussion, au-dessus de la raison et de la démonstration. Cependant la démonstration de l'existence de Dieu « par la vérité » ne signifie pas en fait que soit mise en discussion la véracité des vérités présentes à l'esprit ; au contraire cette véracité est le point de départ qui est hors de toute discussion [24].

S'il n'est pas possible de démontrer la vérité des premiers principes, il est toutefois possible d'en illustrer — on l'a vu — le caractère d'absolue nécessité, en dénonçant l'absurdité où tombe le sceptique qui prétend les nier, contraint qu'il est d'en faire usage dans l'acte même par lequel il voudrait les rejeter [25].

Le problème de l'origine des principes est strictement lié à la reconnaissance de leur vérité. En fait si on leur assigne une origine inexacte, on en vient à méconnaître, comme cela est de fait arrivé au cours de l'histoire de la pensée, cette absoluité qui devrait pourtant être si évidente. A ce propos Sciacca examine les diverses solutions qui ont été apportées au problème de l'origine des principes [26].

Il exclut que les principes soient « mis en place » par la raison, produits par l'activité rationnelle. (Solution du criticisme et de l'idéalisme transcendantal, préparée par tout l'itinéraire du rationalisme moderne). Dans la mesure où la raison humaine est changeante et finie, on voudrait que les principes eux-mêmes fussent changeants et finis ; on ajoute en outre le fait que, comme ce sont les principes qui rendent possible l'activité de la raison, ils ne peuvent en être le produit.

Il reste exclu d'autre part que les principes dérivent de l'expérience sensible, parce que l'expérience des choses contingentes et finies ne saurait être la source de l'immuable et du nécessaire. Affirmer donc que tout, dans la connaissance humaine, dérive de l'expérience sensible, impliquerait la négation de la valeur absolue et universelle des principes eux-mêmes (solution de l'empirisme moderne).

24. *Filosofia e Metafisica,* p. 164.
25. *Ibid.*, p. 160.
26. *Ibid.*, pp. 154-161.

Il ne reste, selon Sciacca, que la solution de l'idéalisme transcendant, platonicien : les vérités éternelles, les principes du jugement, sont « directement saisis » par l'esprit, ils sont son « objet intelligible » qui transcende par son universalité l'esprit fini lui-même[27]. C'est précisément sur ce caractère d'universalité et de transcendance des vérités premières que se fonde la preuve « par la vérité » que nous avons déjà rapportée. Celle-ci se présente en même temps comme une démonstration de l'existence de Dieu et comme la solution ultime et radicale du problème de l'origine des premiers principes qui trouvent dans la Pensée absolue le fondement de leur absoluité.

2. — Voilà pourquoi Sciacca soutient que toutes les autres preuves de l'existence de Dieu dépendent de celles « par la vérité » ; les autres preuves présupposent la validité de ces principes que seule la preuve « par la vérité » justifie pleinement.

Toutefois, nous pensons qu'un éclaircissement est ici nécessaire. Quand Sciacca parle de dépendance des diverses preuves par rapport à celles « par la vérité » nous ne croyons pas qu'il se réfère à une dépendance d'ordre *méthodologique*, en ce sens qu'il serait nécessaire de démontrer le fondement métaphysique des principes logiques avant de les adopter dans la démonstration. S'il en était ainsi, Sciacca, contraire à ce que lui-même a clarifié ailleurs (*Filosofia e Metafisica*, page 164), serait tombé dans le même cercle vicieux dont Descartes semble être demeuré prisonnier, à savoir quand, sur la base du critère de l'évidence, il démontre l'existence de Dieu, et ensuite, voudrait, à partir de la véracité divine, garantir le critère même de la démonstration. En fait la preuve « par la vérité » est une démonstration du fondement métaphysique ultime et absolu des premiers principes qui implique déjà l'usage de ces principes, en particulier du principe de raison suffisante dans sa forme spécifique de principe de causalité. A vrai dire la preuve procède « *de la vérité créée en moi à la Vérité créatrice en elle-même* ; du réel produit au Principe efficient qui est le plus réel et créateur »[28].

27. *Ibid.*, pp. 153 et 158.

28. *Ibid.*, p. 169. Le danger, pour Sciacca, de tomber dans le cercle vicieux de Descartes a été dénoncé également par F. Amerio dans sa

L'usage légitime des premiers principes est donc antérieur. Il ne dépend d'aucune tentative de fondation métaphysique des principes eux-mêmes. Ceux-ci, par conséquent, peuvent être appliqués à tout contenu d'expérience sans qu'une application particulière ne conditionne toutes les autres. D'où il suit, méthodologiquement, que les diverses preuves de l'existence de Dieu sont, sous cet aspect, indépendantes entre elles.

La dépendance dont parle Sciacca doit être comprise comme une *dépendance systématique,* en ce sens que, dans un système complètement organisé, il ne serait pas possible de se soustraire à la nécessité de poser et de résoudre le problème du fondement métaphysique de ces principes qui sont continuellement utilisés ; tout comme il serait contradictoire de leur assigner une origine qui ne serait pas proportionnée à leur universalité et à leur nécessité. La dépendance de toute démonstration par rapport à la preuve « par la vérité » a pour Sciacca la signification que revêt, au sein du système thomiste, la dépendance de la vérité logique par rapport à la vérité ontologique[29].

L'autre argumentation proposée par Sciacca pour montrer la dépendance de n'importe quelle preuve de l'existence de Dieu par rapport à celle « par la vérité », consiste à repré-

note *Intorno alla dimostrazione dell' esistenza di Dio* (*Giornale di Metafisica,* 1951, II, p. 179 et sqq.). Il nous semble que la distinction que nous sommes en train d'introduire entre les diverses formes de dépendance, élimine le péril indiqué, sans retirer toute signification à l'affirmation de Sciacca concernant la prééminence de la preuve « par la vérité ».

29. Notre interprétation s'accorde sur ce point avec celle de G. Giannini dans *Rilievi ad una critica* (réponse à la note citée de F. Amerio) dans *Giornale di Metafisica,* 1951, V, p. 515. « Le caractère particulier de cette preuve (« par la vérité ») consiste précisément en ceci qu'en elle se découvre comment la signification logique de la vérité suppose nécessairement la signification ontologique : dans la mesure où il y a une vérité (signification logique) dans cette mesure est présente *La Vérité* (signification ontologique) (p. 518). La distinction entre les deux significations du mot vérité permet à Giannini de rejeter l'accusation de cercle vicieux : « Ce n'est pas l'existence de Dieu qui garantit la vérité de la connaissance humaine dans l'ordre logique (bien qu'elle la garantisse dans l'ordre ontologique parce que si Dieu n'existait pas, rien n'existerait, pas même la connaissance humaine), mais au contraire c'est la vérité de la connaissance humaine qui garantit, dans ce même ordre logique, l'existence de Dieu » (pp. 522).

senter comment cette preuve part de la réflexion sur la vie spirituelle : unique voie pour arriver à Dieu au sens le plus profond de ce terme — celui qui appartient en propre à la conscience religieuse — à savoir Dieu comme personne absolue.

Indubitablement un concept (pas trop inadéquat) de Dieu ne peut pas ne pas être extrait analogiquement de notre vie spirituelle. Mais justement ceci signifie tout simplement que de la réflexion sur la vie spirituelle dépend la possibilité d'élaborer un concept plus exact de Dieu, et non pas que dépend, de façon tout aussi nécessaire, la possibilité d'en démontrer l'existence.

Sciacca lui-même distingue entre la formulation de l'hypothèse « Dieu » et la démonstration de la thèse[30]. Retenons donc, à partir de cette même distinction, que la dépendance en question concerne la formulation de l'hypothèse, non la démonstration de la thèse. Une fois établie, en effet, dans la formulation de l'hypothèse, la coïncidence, dans le concept de Dieu, des attributs d'absoluité, de perfection, d'intelligence et de volonté infinies, etc..., la démonstration de l'existence d'un être pourvu de l'un de ces attributs — quel que soit le chemin suivi — implique que l'on reconnaisse également à cet être tous les autres. Dès lors, la démonstration aristotélicienne de l'existence d'un Acte pur, bien qu'elle ait pris son point de départ dans la considération du simple mouvement des choses, peut être une démonstration adéquate de l'existence de Dieu pour qui aurait déjà considéré ou s'apprêterait à considérer tout ce qui est nécessairement impliqué dans le concept l'absolue actualité.

C'est ce qu'a dû considérer du reste, au moins en partie, Aristote lui-même lorsqu'il définit son Dieu non seulement comme le *Moteur immobile*, mais comme la *Pensée de la Pensée*, attributs atteints évidemment à partir de notre vie spirituelle. C'est pourquoi nous ne nous sentons pas enclins à partager les accusations esquissées par Sciacca contre l'argumentation aristotélicienne de l'existence de Dieu, la considérant comme une preuve incapable de dépasser le concept naturel de Moteur du monde. Il est certain que chez Aristote, considéré historiquement, prévaut une perspec-

30. *Filosofia e metafisica*, 2e partie, chapitre 3, 1o et 2o.

tive naturaliste ; il ne faut pourtant pas oublier que le Dieu d'Aristote est non seulement Moteur du monde, mais absolue immobilité au sens d'une actualité achevée, parfaite, exempte de toute passivité. Or, d'un point de vue logique, dans le concept d'une telle réalité se trouvent implicitement les attributs que la conscience religieuse exige, à savoir : l'intelligence, la volonté, la personnalité, et même la causalité créatrice, comme étant l'unique forme de causalité qui soit exempte de passivité. Le fait qu'Aristote n'a pas vu toute la richesse des attributs incluse dans son concept d'Acte pur, n'a pas empêché d'autres de le faire en parcourant jusqu'au bout la voie qu'il avait entreprise ; certes il est pour cela nécessaire que ce concept soit amené à s'ouvrir et à se clarifier au contact d'une spiritualité religieusement plus riche que celle d'Aristote ; mais il n'existe aucune incompatibilité entre le concept religieux, chrétien, de Dieu et l'argumentation aristotélicienne ; l'opposition, s'il y en a une, se situe entre la spiritualité chrétienne et la spiritualité aristotélicienne (et, en général, païenne).

Quant à la dépendance de l'argument ontologique par rapport à la preuve « par la vérité », celle-ci est telle que l'argument cesse d'être, à proprement parler, une véritable démonstration de l'existence de Dieu qui est déjà donnée à notre pensée avec la présence de la Vérité elle-même ; cet argument se présente plutôt comme une élucidation du concept de Dieu, comme une détermination de son existence nécessaire : nécessaire parce que incluse dans sa propre essence. De ce point de vue, la revalorisation de l'argument ontologique a une valeur polémique : elle se retourne contre la critique kantienne qui ne se limite pas à rejeter l'argument *a priori*, mais finit par nier que le concept même d'*Etre nécessaire* puisse avoir une signification. C'est dans la reconquête d'une telle signification que se situe, à notre avis, l'importance de l'argumentation de Sciacca et la raison de son accord avec toute la tradition de la pensée chrétienne, par conséquent avec la position même de saint Thomas.

Il est évident que l'on insiste ici pour rapprocher des thèmes de l'augustinisme, tels qu'ils se présentent dans la formulation que leur donne Sciacca, avec des thèmes du thomisme. On y insiste, non dans l'intention d'aboutir à un compromis éclectique, mais dans la conviction profonde de

pouvoir découvrir, derrière des formulations à première vue opposées, toute l'ampleur d'un accord qui ne devrait pas manquer à la force du vrai.

3. — C'est dans cette perspective que nous avons l'intention de discuter la solution donnée par Sciacca au problème de l'origine des premiers principes. Elle se situe, nous l'avons vu, dans une *intuition directe*, des principes eux-mêmes : c'est la solution de l'idéalisme platonicien ou, plus exactement, la solution augustinienne.

Il pourrait sembler que l'opposition au thomisme soit sur ce point irréductible. De plus, on devrait, semble-t-il, reprocher à Sciacca de n'avoir pas, dans sa revue systématique des principales solutions données au problème de l'origine des principes logiques, pris en considération la solution proposée par la tradition aristotélico-thomiste [31]. Celle-ci peut être située entre la thèse de l'idéalisme transcendant et celle de l'empirisme : les principes universels sont reconnus par l'intelligence et non par les sens, ils transcendent l'expérience dans la mesure où leur valeur n'est conditionnée par aucune vérification empirique ; cependant ils ne sont pas atteints *directement*, mais dégagés par abstraction, au moyen des concepts, à partir des objets de l'expérience dont ils définissent la structure métaphysique universelle. Ici la médiation de l'expérience ne détruit pas la valeur absolue et universelle des principes, car il ne s'agit pas d'une simple généralisation empirique — comme c'est le cas dans l'empirisme moderne — mais d'une opération originale grâce à laquelle l'esprit dégage ces aspects d'absoluité et d'universalité qui ne font pas défaut aux choses contingentes elles-mêmes, objets de l'expérience.

Ce n'est pas à dire que la thèse de l'idéalisme transcendant, telle que la présente Sciacca par simple exclusion des

31. Ce reproche est adressé par F. Amerio (note citée, p. 180) qui souligne que Sciacca « ne fait pas une grande distinction » entre la thèse de l'empirisme moderne et la thèse de l'empirisme classique (aristotélico-thomiste). De notre côté, nous soulignons que Sciacca n'est pas tombé dans une telle confusion, mais, comme nous tenterons de le montrer plus loin, qu'il a inclus la thèse thomiste dans la solution de l'idéalisme transcendant, au moins dans sa formulation la plus générique, selon la tendance habituelle de l'Auteur de mettre en relief dans la pensée thomiste plutôt l'aspect augustinien que l'aspect aristotélicien.

thèses du rationalisme et de l'empirisme moderne, se situe, au regard du thomisme, dans une opposition pure et simple, mais au contraire, du moins en un premier moment, dans une relation de genre à espèce. Lorsque Sciacca déclare que les vérités premières sont directement saisies par l'esprit, la signification négative de cette expression est justement une exclusion exacte et non équivoque de la thèse rationaliste et empiriste ; sa signification positive peut être entendue dans une forme générique indéterminée.

Dire que les premiers principes sont *directement saisis* par l'intelligence signifie avant tout pour Sciacca qu'ils ne sont pas le produit d'une activité rationnelle discursive, ni le résultat d'une généralisation empirique ; mais on n'a pas encore déterminé ainsi le mode, la forme positive selon laquelle s'exerce cette connaissance intuitive. La signification de ce « directement » est jusqu'à présent déterminée par ce qui a été exclu : c'est-à-dire la médiation de la raison et un type particulier de dépendance du sensible ; il reste encore à la déterminer d'une façon positive.

Or cette détermination ultérieure peut se produire de deux manières : ou bien l'on affirme que l'esprit saisit par intuition les vérités premières en les recevant directement de Dieu, *sine adminiculo sensuum exteriorum* (solution de l'augustinisme bonaventurien partagé par Sciacca[32]) ; ou bien l'on affirme que l'esprit les saisit par intuition mais à l'occasion des objets de l'expérience et en connexion avec eux (solution du thomisme). C'est à ce point (mais à ce point seulement) que les deux positions entrent en polémique et se déterminent et différencient ultérieurement.

Pour éviter l'accusation d'ontologisme et de panthéisme, c'est-à-dire d'un rapport univoque entre la vérité en nous et la vérité en Dieu l'augustinisme a recours, comme chez Rosmini, suivi en cela par Sciacca, à une opération divine : l'*abstraction théosophique* par laquelle Dieu crée et communique à l'homme une image de la Vérité qui est en Lui. Une telle abstraction est dite *descendante* parce que par elle la vérité « *descend en nous à partir de Dieu* »[33]. Elle doit être distinguée de l'*abstraction idéologique ascendante*, opé-

32. *Filosofia e metafisica*, p. 173.
33. *Ibid.*, p. 171.

ration humaine grâce à laquelle la vérité monte en nous à partir des choses. L'abstraction ascendante, qui a par ailleurs un domaine d'application valable, ne serait pas capable de former les premiers principes

> Dans la mesure où l'abstraction que l'homme fait à partir des perceptions *présuppose* justement ces principes fondamentaux comme instrument pour abstraire ce qu'il y a d'universel et d'objectif dans les contingents finis [34].

On le voit, la discussion se resserre et se polarise autour du concept d'*abstraction* ce qui, en tout cas, atténue la signification de la conception primitive d'*intuition directe*.

Du point de vue thomiste, il est à remarquer que l'abstraction ascendante, telle qu'elle est comprise par Rosmini, ne correspond pas à l'abstraction telle qu'elle est comprise par le thomisme lui-même. Celle-ci n'est pas un processus discursif qui requerrait déjà la possession des premiers principes, mais un acte de l'esprit grâce auquel sont séparées (abstraites) les essences universelles à partir de ce qu'il y a de non universel et de contingent dans les choses porteuses de ces essences. On parle d'*intuition abstractive* [35], justement pour signifier qu'il ne s'agit pas d'un processus discursif. L'acte de séparation (abstraction) n'est pas à proprement parler un véritable acte de connaissance, mais un acte qui rend possible le connaître et qui, par conséquent, se situe en dehors de la sphère de notre conscience ; celle-ci se trouve dès le début en possession des notions les plus universelles, et, implicitement, des premiers principes.

Sans avoir la prétention de dirimer en quelques mots la controverse séculaire entre la gnoséologie augustinienne et la gnoséologie thomiste [36], nous nous limiterons à remarquer

34. *Ibid.*, pp. 170-171.

35. On nous renvoit ici à l'*abstraction totale* dont tire son origine la connaissance conceptuelle qui, par la suite, sera parfaite par l'*abstraction formelle*. L'expression « intuition abstractive » est employée par Garrigou-Lagrange et reprise par S. Vanni Rovighi dans son ouvrage *Elementi di Filosofia* (Milano, Marzorati, vol. I, 4e éd., p. 149).

36. Sur cette controverse, voir la note de Sciacca dans son ouvrage sur saint Augustin (*S. Agostino,* Brescia, Morcelliana, 1949, pp. 332-345) ; il y présente et discute les diverses positions sur le rapport entre l'illumination augustinienne et l'abstraction aristotélico-thomiste. Sciacca opte pour une distinction, mais non pour une opposition, entre la thèse augustinienne et la thèse aristotélico-thomiste. Cela vaut non seulement pour la

que, dans les deux conceptions, l'opération par laquelle sont forgés les éléments universels de notre connaissance se situe en dehors de l'activité consciente de la pensée humaine. Et c'est précisément cela qui rend difficile la solution de cette controverse.

Ce qui peut être placé en dehors de toute discussion, grâce à une simple réflexion sur la nature de nos concèpts, c'est le fait que ceux-ci sont universels. Qu'il y ait là une abstraction on peut le conclure en considérant que ce qui existe est déterminé et individuel. Qui a opéré cette abstraction ? Dieu ou une faculté de notre intellect ? On ne peut en décider par une intropection mais, ici encore, plus que jamais, par le moyen d'un processus d'inférence. C'est là le point le plus complexe de la question et le motif dernier de l'opposition entre les deux gnoséologies.

Il est utile pourtant de souligner l'accord entre les deux positions sur un point essentiel : la reconnaissance de l'universalité des principes et par conséquent l'exclusion des thèses de l'idéalisme transcendantal et de l'empirisme sensualiste concernant leur origine. Le fait même que Sciacca, dans sa revue des diverses solutions concernant l'origine des principes, ne se soit pas arrêté à considérer explicitement la solution thomiste paraît indiquer que, pour lui, celle-ci aussi était comprise dans la solution de l'idéalisme transcendant selon sa formulation générique.

4. — Au sujet de la théorie des principes que développe Sciacca dans son ouvrage *Filosofia e Metafisica,* il faut relever également l'absence d'une détermination intégrale du système des principes eux-mêmes. Cette absence toutefois, nous amène à mieux comprendre l'esprit de la démarche spéculative adoptée par Sciacca. Les premiers principes, avant même

gnoséologie, mais encore pour la doctrine tout entière des deux penseurs chrétiens. Voir à ce sujet la relation de SCIACCA : *Rapporti tra agostinismo e tomismo* dans *Atti del II Congresso italiano di studi filosofici cristiani* (Milano, Marzorati, 1947, pp. 33-38). « Augustin ne se résorbe pas dans Thomas, mais demeure, avec sa physionomie particulière, un des moments permanents de la philosophie chrétienne, exactement comme St. Thomas. Toutefois Augustin n'est pas l'antithèse de Thomas, pas plus que Thomas ne l'est d'Augustin. Les deux perspectives de pensée, au moins dans certaines de leurs positions fondamentales, non seulement ne s'excluent pas, mais se complètent et s'intègrent mutuellement ». (p. 34).

d'être un instrument de médiation, constituent, pour l'auteur, le donné même sur lequel s'exerce la médiation. Puisqu'ils représentent en fait des vérités absolues, ils posent le problème de leur origine et requièrent une Pensée absolue comme fondement ultime. De ce point de vue une détermination précise des principes eux-mêmes n'apparaît ni indispensable ni préjudicielle. Il suffit que soit affermie la simple existence des principes tels qu'ils sont (et tout jugement renvoie à des critères et à des principes), pour que soit posé le problème de leur origine et donnée occasion à l'inférence métaphysique.

D'un autre point de vue pourtant, c'est-à-dire dans la mesure où les principes sont les instruments mêmes grâce auxquels s'opère la médiation, il semblerait nécessaire d'accompagner l'indication des principes eux-mêmes d'une déduction qui garantisse qu'il s'agit de principes authentiques. Une telle déduction ne pourrait être, comme on l'a vu plus haut, une véritable démonstration mais une simple élucidation qui consisterait à déclencher la reconnaissance de leur évidence intrinsèque en montrant leur caractère d'imprescriptible nécessité et par conséquent l'absurdité où se trouverait le sceptique qui serait contraint d'en faire usage dans l'acte même par lequel il voudrait les rejeter.

Ce mode de justification sur lequel Sciacca insiste comme sur un critère général, est, selon nous, susceptible, pour qui l'exigerait, d'être appliqué à chacun des principes indiqués par Sciacca : les principes de non-contradiction, de raison suffisante, de causalité. Nier en effet le principe de non-contradiction et maintenir une telle négation c'est déjà exclure la thèse contradictoire au nom du principe de non-contradiction lui-même. Quant aux principes de raison suffisante et de causalité, quiconque exigerait qu'ils soient explicitement fondés et dans le cas contraire, les rejetterait, admettrait déjà ces principes eux-mêmes dans la mesure où il reconnaîtrait que l'on doit apporter les raisons et les causes de tout ce qu'on affirme. Finalement la négation de ces principes ne dispenserait pas d'expliquer comment se vérifie leur emploi erroné : on serait contraint (comme cela déjà est arrivé à Hume) d'alléguer des raisons et des causes.

Il semble donc que la théorie des principes développée par Sciacca, si elle manque d'une systématisation organique

définitive, contienne implicitement, et déjà à cette étape de sa pensée que représente *Filosofia e Metafisica,* tout ce qui est essentiel pour l'établir.

Mais il est encore un point, à ce sujet, qui présente un intérêt particulier et est susceptible de développements : c'est la *critique constructive du principe de causalité.*

Le principe de causalité, instrument essentiel à la solution du problème de l'existence de Dieu, a été, tout au long de l'histoire de la pensée moderne, soumis à tant de critiques, spécialement dans son usage « théologique », qu'il apparaît d'autant plus opportun d'entreprendre une enquête précise à son sujet. Toutes ces critiques culminent dans celles de Kant que Schopenhauer a repris d'une façon si efficace :

> On a objecté (Schopenhauer) que ceux qui se servent du principe de causalité — remontant d'un effet à sa cause jusqu'à une cause ultime non causée — font comme celui qui va se promener toute la journée avec une voiture de louage et, le soir, rentré à sa maison, l'abandonne sur le seuil. Selon cette fine remarque, celui qui conclut à une cause non causée se sert du principe de causalité jusqu'à un certain point et ensuite l'abandonne comme celui qui laisse la voiture devant sa porte. En d'autres termes, le principe de causalité est valable tant que l'on remonte d'un effet à une cause, mais non lorsqu'on atteint (ou que l'on exige) une cause qui ne renvoie pas à autre chose ; c'est-à-dire que ce principe est valable pour le monde de l'expérience mais non pour ce qui transcende l'expérience (Dieu) [37].

La critique constructive de Sciacca en face d'une telle objection consiste essentiellement à apporter l'éclaircissement suivant : le principe de causalité tel qu'il est employé par Kant et par Schopenhauer, n'est pas le principe de causalité en lui-même, principe métaphysique, mais simplement l'application d'un tel principe aux phénomènes de l'expérience. Dans son usage scientifique le principe de causalité affirme que tout phénomène est précédé et conditionné par un autre phénomène sans qu'il soit possible de placer une limite à la régression dans la série des effets et des causes. En conséquence,

> Le principe de causalité, considéré dans son usage scientifique ou cosmologique, ne peut servir à démontrer l'existence de Dieu ; car ou bien Dieu demeure inséré dans la série des phénomènes

37. *Filosofia e metafisica,* p. 173.

(et il n'est plus Dieu) ou il se trouve en dehors et on ne peut le prouver par le seul usage du principe qui vient en fait (Schopenhauer) d'être abandonné sur le seuil de la maison [38].

Ceci dit pourtant, la possibilité d'arriver à Dieu par l'usage du principe de causalité dans sa signification métaphysique demeure intacte. L'équivoque surgie entre les deux significations du principe de causalité suggère cependant à Sciacca qu'il serait opportun d'adopter, concernant Dieu, l'expression de « Principe absolu », et d'éviter celle de « Cause première » [39]. Le but de cette nouvelle terminologie est évidemment d'éviter que Dieu soit conçu comme une cause qui se situerait au sommet de la série (celle-ci, en ce cas, devrait par ailleurs, être finie) ; Dieu doit être compris comme le principe absolu qui est en dehors d'une série qui, prise toute entière et en chacun de ses points, dépend de Lui.

Mis à part l'emploi du vocabulaire, cette position de Sciacca me semble, ici tout particulièrement, répondre substantiellement aux exigences du thomisme qui, d'un point de vue strictement rationnel, admet la possibilité (le caractère non contradictoire) de l'éternité du monde et par conséquent d'une série infinie de causes et d'effets. Nous n'avons pas l'intention d'examiner une telle possibilité, observons seulement ici que s'impose une distinction préliminaire entre deux conceptions différentes, (encore que liées entre elles), du principe de causalité : une conception scientifique selon laquelle est possible une régression infinie ; et une conception métaphysique qui l'exclut.

La distinction entre ces deux types de processus de causalités fonde en outre la distinction entre la connaissance philosophique, métaphysique et la connaissance scientifique, expérimentale ; ceci encore s'accorde avec le thomisme. Le progrès de la science dans la détermination des diverses causes ne concerne pas le problème de l'existence de Dieu ; ni l'affirmation de l'existence de Dieu, ne remplace l'explication scientifique. « La méthode et l'objet de la métaphysique ne sont pas ceux de la science et viceversa » [40].

38. *Ibid.*, p. 175.
39. *Ibid.*, p. 175.
40. *Ibid.*, p. 176. Sur la différence *qualitative* entre métaphysique et science et sur les conséquences désastreuses de leur interpolation, voir

Le principe de causalité est donc le fondement de la démonstration de l'existence de Dieu. La raison reconnaît un rapport de causalité entre la vérité en nous et la Vérité en elle-même et procède de cette manière à la démonstration. Toutefois, le principe de causalité, avant même d'être un instrument de démonstration, est, comme toute autre vérité immuable, lui-même *expérience et témoignage* de l'existence de Dieu. En fait la conscience d'une vérité absolue est déjà conscience qu'il y a dans l'esprit quelque chose de supérieur à l'esprit lui-même [41].

5. — Ce point doit être approfondi parce que c'est le concept même de démonstration qui doit être ici discuté. Il peut paraître que l'acte d'expérimenter une chose enlève toute signification à l'acte de la démonstration. Il est clair que la difficulté ne peut être surmontée que si l'on prend les deux termes *expérience* et *démonstration* comme corrélatifs l'un de l'autre dans leur signification, évitant d'attribuer à chacun d'eux un sens absolu qui les rendrait antithétiques.

De fait Sciacca exclut explicitement

« Qu'il y ait une intuition ou connaissance immédiate de l'être de Dieu. Cette intuition est, selon la religion chrétienne, le couronnement de l'ordre surnaturel ; elle est, par nature, impossible à une intelligence finie comme l'intelligence humaine : elle doit avoir pour objet des choses qui lui soient proportionnées. Donc l'esprit... ne peut connaître Dieu directement et dans ce qui le constitue (*quidditative*), mais seulement indirectement c'est-à-dire par une connaissance médiate et analogique. Si l'existence de Dieu était connue par elle-même *quoad nos* elle ne poserait pas de problème, ni n'exigerait de démonstration rationnelle, puisqu'il s'agirait d'une vérité évidente par elle-même. Or au contraire il y a bien un problème... même si par la suite ce problème, à la lumière de la recherche, se clarifie et se présente comme une explicitation d'un originaire implicite et la démonstration comme conscience d'une présence. Mais évidemment autre est l'expérience vécue, autre la démonstration rationnelle. Même si celle-ci ne peut éliminer celle-là (et elle ne le doit pas), toute en en

également : *Moment scientifique et moment métaphysique* dans la *Revue internationale de philosophie,* 1954, fas. 3, pp. 218-235 ; également : *Intériorité objective,* p. 78, *Atto ed Essere,* pp. 9-14.

41. *Filosofia e metafisica,* p. 169-170.

restant (comme elle le doit) distincte, elle peut en recevoir (et en reçoit) sa force [42].

Sciacca fait continuellement allusion à cet « implicite primitif » [43], à cette « obscure présence primitive » [44], à cette « notion primitive et obscure de Dieu » [45]. On pourrait multiplier les citations [46].

La difficulté de reconnaître cette notion originaire est propre à tout ce qui agit en nous, qui conditionne et précède notre activité réflexive, sans que nous en ayons une conscience immédiatement évidente. Et pourtant l'existence d'une telle notion se rend manifeste quand nous considérons que l'avertissement de notre propre finitude implique une référence et une confrontation avec ce qui n'est pas fini.

> Il y a, immanent à l'esprit, par le fait même qu'il s'aperçoit fini, le sens d'une réalité qui le dépasse ; c'est une notion obscure (un implicite primitif) de ce que la recherche spéculative éclaircira et précisera ensuite comme idée de Dieu [47].

De la même manière

> Le problème de l'existence de Dieu ne surgirait même pas si nous faisait complètement défaut la notion d'une réalité non contingente et non changeante, si ne se trouvait en nous la présence obscure et agissante de ce que nous cherchons, si nous n'étions en quelque façon dans l'être, c'est-à-dire si nous ne participions pas, d'une façon analogique, de l'être lui-même ; le problème du nécessaire et de l'absolu ne peut naître de la totale contingence et relativité [48].

Au regard de l'intuition première, la démonstration n'est que

> L'explicitation de l'implicite originaire, de cette unité primitive pour laquelle la nuit la plus dense de la conscience est toujours la nuit dans laquelle veille la présence de Dieu [49].

Sur ce point Sciacca adhère pleinement à la position augustinienne :

> Pour Augustin, la pensée, même de façon obscure ou incons-

42. *Ibid.*, p. 131.
43. *Ibid.*, p. 143.
44. *Ibid.*, p. 165.
45. *Ibid.*, p. 168.
46. Voir encore pp. 132, 148, 177, 179, etc.
47. *Ibid.*, pp. 143-144.
48. *Ibid.*, p. 148.
49. *Ibid.*, p. 165.

ciente, pense toujours à Dieu. Dieu est une notion primitive confuse : trouver son existence c'est rendre claire cette notion originaire. Tous les textes augustiniens qui, explicitement ou implicitement, se rapportent au problème de l'existence de Dieu, s'appuient sur le fait que l'âme possède une connaissance primitive et confuse de Dieu lui-même [50].

Ontologisme ? Sciacca, traitant expressément cette question, repousse cette accusation avec la dernière fermeté. Si par ontologisme on entend l'intuition de Dieu dans son essence même, ceci reste totalement exclu de la problématique de la philosophie de Sciacca. Mais il y a un autre type d'ontologisme, celui qui consiste dans l'intuition de vérités intelligibles « antérieures à l'expérience ». La vérité que l'esprit saisit par intuition est une image de Dieu et en représente, analogiquement, la présence.

La vérité qui est en nous est indubitablement divine : c'est le divin dans l'homme, et non pas Dieu. La vérité qui est lumière et vie de l'esprit humain a les caractères divins de l'immutabilité et de l'absoluité, mais n'est pas Dieu : c'est le plus splendide reflet de Dieu. Dans son reflet l'esprit voit ce qu'il connaît absolument et cela signifie *omnia in divina veritate vel rationibus aeternitatis videre et secundum eas de omnibus iudicare*. C'est ainsi que saint Thomas interprète saint Augustin d'une façon exacte qui n'est ni ontologiste ni aristotélicienne [51].

Dans son exacte interprétation la doctrine augustinienne, acceptée par Sciacca, impliquerait en même temps le refus de la position ontologiste, au sens fort du terme, et le dépassement de la position aristotélicienne, dans la mesure où celle-ci impliquerait la négation de l'existence, dans notre esprit, de vérités « antérieures à l'expérience ».

On voit ici se profiler l'opposition entre deux types opposés de métaphysique : la *métaphysique de l'expérience* qui tire uniquement de l'expérience qui les contiendrait tous, les éléments du discours métaphysique ; et la *métaphysique de l'ontologisme*, dans le sens que Sciacca attribue à ce terme, pour laquelle le discours métaphysique se développerait entre les deux pôles de l'*expérience* (dans le sens de connaissance immédiate de ce qui est fini et contingent et

50. *S. Agostino, op. cit.*, p. 290.
51. *Filosofia e metafisica,* p. 198. [Citation de saint Augustin : de Gen. ad lit., l. X, c. 24, n. 50 et de saint Thomas : C. G., l. III, c. XLVII].

changeant) et de l'*intuition de quelque chose d'absolu et d'immuable*, qui ne peut se réduire à cette expérience[52].

6. — Il faut reconnaître que l'opposition entre les deux métaphysiques paraît, au moins en partie, liée et soutenue par l'emploi même des termes et en particulier du terme d'*expérience*.

Dans la position ontologiste, l'expérience qui donne le départ au discours métaphysique, exige d'être intégrée par des vérités qui lui sont « antérieures ». C'est pourtant une expérience entendue comme connaissance de ce qui est fini, contingent et changeant. Il est clair alors que la problématique et le dépassement du fini et du changeant ne peuvent se produire que par l'instance d'une réalité qui ne soit pas telle, c'est-à-dire par la présence active de la notion de quelque chose d'absolu qui ne saurait certes être réduit à l'expérience ainsi conçue. Mais par ailleurs une telle notion, en tant qu'elle est originairement donnée, principe et non effet de médiation, peut bien, en raison même de son caractère d'immédiateté, être, elle aussi, appelée expérience. Il faudra alors distinguer, au sein d'une plus vaste expérience (prise dans sa signification générique de connaissance immédiate) les deux plans spécifiques auxquels elle s'articule souplement : le plan où est perçu le fini, et celui où est obscurément saisi par intuition quelque chose de non fini. En ce cas, par conséquent, on devra parler de la métaphysique ontologiste elle-même (toujours dans le sens correct déjà indiqué) comme d'une métaphysique de l'expérience, et même comme *métaphysique de l'expérience intégrale*.

Il y a en fait dans le terme d'expérience une complexité de significations qui est la conséquence de l'histoire de ce mot : expérience comme donnée changeante de la sensibilité ; expérience comme donnée immuable de l'intellect ou catégorie ; et enfin expérience comme synthèse du donné

52. Telle est la métaphysique augustinienne. « Pour Augustin, la notion d'immuable est un donné, une réalité psychologique. Il s'agit là d'une notion originaire, toujours présente *dans* l'âme, même si elle n'est pas toujours présente *à* l'âme. Elle ne peut, en effet, lui être fournie par l'expérience du monde extérieur, ni du corps, ni d'elle-même puisque notre corps aussi bien que les corps extérieurs et l'âme même sont sujets au changement » (*S. Agostino, op. cit.*, p. 292).

sensible et de la catégorie intellectuelle. Ces sens divers, se retrouvent dans le texte de Sciacca. Parlant de la raison qui se refuse à dépasser l'expérience, il s'exprime ainsi :

> Sa limite n'est pas l'impossibilité de transcender l'expérience, mais le refus de la transcender, c'est-à-dire l'ignorance qu'en elle est présente quelque chose (la vérité) qui la transcende. La raison qui se refuse à elle-même le pouvoir de dépasser l'expérience n'est pas une raison « critique » ; telle est au contraire la raison qui sait qu'elle ne peut pas ne pas dépasser l'expérience et elle-même dans la mesure où elle a pris conscience qu'il y a en elle une lumière (la vérité) selon laquelle elle juge, qui est, plus qu'elle-même, raison et qui a donc, *au-delà* de sa mobilité, son principe créateur. C'est seulement lorsque la raison sait que la vérité est plus et non pas moins qu'elle, qu'elle se retrouve elle-même et retrouve Dieu. Ainsi le problème de l'existence de Dieu ne s'ajoute pas (comme de l'extérieur) à l'expérience, mais est impliqué dans le problème de l'expérience et dans l'expérience elle-même [53].

Si dans un sens plus vaste, l'expérience n'a pas au dehors mais au dedans d'elle-même les éléments de sa médiation métaphysique (la démonstration de l'existence de Dieu), la possibilité d'un rapprochement plus valable avec la métaphysique de l'expérience d'inspiration aristotélico-thomiste, croît. Dans une telle métaphysique en effet l'expérience n'est pas et ne doit pas être comprise comme une pure sensation — le pur donné sensible et contingent — mais comme le contenu sensible éclairé par les catégories et les principes de l'intellect, qui ne se réduisent pas à ce donné, comme ce qui est universel et immuable ne se ramène pas à ce qui est particulier et contingent [54].

53. *Filosofia e metafisica*, p. 187. Sur la signification du terme « expérience » qui n'est pas équivalent chez Sciacca à pure empiricité, voir également dans *Linee d'uno spiritualismo critico* (Roma, Perrella, 1936) le chapitre intitulé : *L'Atto concreto di esperienza* (pp. 39 et sqq.) Sciacca, en polémique avec l'idéalisme absolu et le réalisme absolu, dégage là les éléments de sa position par l'analyse de l'acte concret d'expérience qui est la conscience même de soi. Cette position s'est rapidement développée et transformée, mais non pas changée dans sa base première. Les développements ultérieurs l'ont au contraire précisée, au fur et à mesure que l'analyse dégageait de nouveaux éléments de l'expérience concrète intégrale.

54. Voir également la Note mentionnée d'Amerio, p. 180 : « Nous nions que la connaissance expérimentale soit synonyme de connaissance

Ainsi le dépassement de tout ce qui, dans l'expérience, se présente comme contingent et changeant n'est possible que par l'impulsion de ces vérités éternelles qui sont elles-mêmes un contenu d'expérience. Cette dernière se présente par conséquent comme polarisée sur deux plans entre lesquels s'établit un processus dialectique qui est la médiation rationnelle elle-même [55].

La distance entre les deux métaphysiques tend donc à disparaître : elle devra se représenter, chaque fois que l'on retombe dans la vieille perspective, selon une fausse antithèse d'*expérience* et d'*intellect*, d'*a posteriori* et d'*a priori*.

## IV

Tandis que dans *Filosofia e Metafisica* Sciacca s'était particulièrement attardé sur le problème de l'existence de Dieu, dans les écrits plus récents il a concentré sa recherche sur le problème anthropologique, élaborant d'une manière toujours

sensible (connaissance du pur sens). Elle est au contraire connaissance de l'homme tout entier — sens et intellect — même si justement l'intellect est conditionné par les sens dans sa saisie du réel ».

55. Nous sommes parvenus ailleurs exactement au même résultat dans l'examen de la métaphysique de l'expérience de G. Bontadini, où nous avons effectué la tentative inverse de celle qui s'accomplit ici, à savoir de découvrir la profonde affinité avec l'augustinisme d'une position fondamentalement thomiste. (cf. *Giornale critico della filosofia italiana,* 1952, IV ; 1953, IV ; 1954, IV ; 1956, I).

C'est sur l'approfondissement du concept d'expérience qu'il faut insister si l'on veut réaliser une rencontre entre les deux grandes traditions de la métaphysique classique, la métaphysique platonico-augustinienne et la métaphysique aristotélico-thomiste. On voit, par exemple, comment une des plus graves objections soulevées par Sciacca dans sa polémique que nous avons rappelée avec Ogliati contre la métaphysique aristotélicienne, tire son origine dans la façon de concevoir l'expérience. « Je doute vraiment — observe Sciacca — que, si tous les concepts et les lois s'enracinent originairement dans l'expérience, ils puissent ensuite se vérifier et valoir en toute réalité même non expérimentée, ni expérimentale par nous » (*G. d. M.*, 1950, p. 300). Si l'on n'oublie pas que l'acte concret d'expérience n'est pas dans la métaphysique aristotélicienne, comme on l'a vu, le pur donné sensible, comme tel, absolument particulier, mais un donné qui est également intelligible et donc, par nature, universel, l'objection tombe. Mais c'est justement, pourrions-nous dire, la menace constante de cette objection qui oblige à garder présente la signification intégrale du terme « expérience ».

plus riche le concept d'*intériorité*. Nous avons vu que ces deux lignes de recherche ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, mais s'impliquent mutuellement. En conséquence, de même que le problème de l'existence de Dieu a continuellement renvoyé au problème des premiers principes et à celui de l'intériorité dans laquelle se manifestent ces principes, de même un examen plus approfondi de l'intériorité elle-même, une étude plus poussée des premiers principes et de l'idée suprême dont ils découlent, permet à l'auteur de renouveler d'une manière plus vigoureuse et originale la démonstration de l'existence de Dieu.

1. — Déjà dans *Filosofia e Metafisica* le concept d'intériorité n'était pas compris dans un sens purement psychologique mais dans un sens éminemment logique et métaphysique : ce n'est pas seulement l'acte contingent et changeant d'une pensée finie, mais l'acte d'une pensée qui, dans sa contingence même, saisit des vérités absolues et éternelles, grâce auxquelles elle est justement constituée comme pensée et participe de cette absoluité. *Filosofia e Metafisica* manifestait l'exigence d'une détermination plus précise de l'intériorité, en ce sens que soit signifiée une vérité ontologique suprême qui unifie en elle la multiplicité des vérités et des principes éternels [56]. Il est répondu à cette exigence dans l'essai *L'intériorité objective* (Milano, Bocca, 1952) dans lequel la vérité ontologique suprême est signifiée, sur les traces de Rosmini, par l'idée d'être.

> Les principes que nous appelons logiques (car ils sont le fondement inconditionné de la connaissance discursive) sont implicites dans l'intuition originaire de l'idée de l'être (ou de l'être pensé dans sa totalité et dans son étendue infinie) : comprendre par intuition l'être comme idée, c'est comprendre par intuition les principes que cette idée renferme [57].

L'idée de l'être se présente ainsi comme « le suprême principe d'intelligibilité » [58]. L'idée de l'être n'est pas déga-

56. Une telle exigence a été également exprimée par F. Mercadante dans sa note : *Su di una dimostrazione recente dell' esistenza di Dio* (*Teoresi*, 1951, I-II, p. 90) et F. Amerio, dans sa note citée plus haut (p. 175), proposait de situer, à la manière de Rosmini, le principe premier des jugements dans l'idée de l'être.

57. *L'intériorité objective*, p. 94.

58. *Ibid.*, p. 32.

gée par abstraction parce que toute abstraction la présuppose et parce que, en raison de son universalité, elle ne saurait être formée à partir de l'expérience sensible. Elle est atteinte par intuition immédiate, elle nous est « donnée » directement par Dieu lui-même[59].

L'idée d'être n'est donc pas simplement une forme *a priori*, dans le sens Kantien, mais *un objet* au sens platonico-augustinien. Elle n'est pas, remarque Sciacca, *concept*, mais *idée*. Le concept est le produit de la raison qui détermine l'idée universelle d'être au moyen d'un contenu particulier d'expérience ; mais cette opération de la raison présuppose justement l'acte de l'intelligence qui saisit l'idée de l'être : celle-ci est infinie et ne peut être égalée à aucun contenu d'expérience[60]. C'est par une telle idée que dans notre pensée « subsiste toujours une intacte et infinie capacité de penser »[61]. Il suit de là qu'aucun objet fini n'est capable de satisfaire les exigences spirituelles de l'homme, qu'aucune réalité mondaine ne peut prétendre représenter la fin dernière de la personne, celle-ci révèle ainsi sa destinée ultramondaine, le caractère religieux de sa nature profonde[62].

Grâce à cette détermination plus claire du principe suprême d'intelligibilité, l'intériorité humaine elle-même peut être mieux définie.

> L'homme, sa structure ontologique primitive, est une rencontre de fini et d'infini et par suite un effort continu (dynamisme permanent) d'adéquation à l'être dont il participe par sa présence comme objet de l'intelligence[63].

Avant la synthèse gnoséologique, à laquelle s'est arrêté Kant, il y a la *synthèse ontologique primitive* qui est l'homme lui-même « unité complexe et originaire de fini (le sujet

59. *Ibid.*, p. 35. Voir également *Atto ed Essere*, pp. 29-30. En ce qui concerne l'origine de l'idée de l'être et ses rapports avec l'expérience, Sciacca ne fait donc que confirmer la position qu'il avait prise à propos des premiers principes dont l'idée de l'être représente la source suprême. A ce propos nous ne pouvons que renvoyer aux remarques faites précédemment.

60. *L'intériorité objective*, p. 38. Voir aussi *L'uomo questo « squilibrato »*, p. 149, p. 170.

61. *L'intériorité objective*, p. 33.

62. *Ibid.*, pp. 64 et 66. En ce qui concerne la destinée ultra-mondaine de l'homme, voir également : *L'uome questo « squilibrato »*, pp. 132-135.

63. *L'intériorité objective*, p. 33.

existant) et d'infini (l'être objectif conçu de façon intuitive par l'esprit » [64].

Dans ce dynamisme spirituel l'idée de l'être joue un rôle fondamental. Par son infinité « elle est la présence toujours présente de l'Etre en soi, qui, présent comme idée, est absent comme réalité » [65]. Sciacca en vient ainsi à préciser en quel sens on peut parler de présence de l'Etre divin à notre pensée.

> Avoir l'intuition de l'idée de l'être, n'est pas comprendre l'être par intuition, ni le connaître dans son essence. L'homme connaît seulement *les* êtres réels, il ne connaît pas *l'*Etre, dont il a seulement l'idée. Par conséquent il est toujours poussé par le besoin de s'élever à l'intuition (toujours désirée, mais toujours impossible à obtenir dans l'ordre de la nature) de l'Etre réel en soi [66].

L'auteur peut de cette manière renouveler sa preuve de l'existence de Dieu, tirée du témoignage interne à la pensée elle-même :

> Même lorsqu'on n'a pas la conscience, penser, c'est toujours penser à Dieu ; et l'homme pense parce que Dieu existe [67].

Mais la distinction entre concept et idée permet à l'auteur d'apporter un éclaircissement essentiel. Comme l'a bien démontré Kant, la preuve de l'existence de Dieu est impossible si l'on admet qu'il faut partir du *concept* de Dieu. L'homme en effet n'a pas un concept de Dieu de la même manière qu'il a le concept de toute autre réalité empirique, pour laquelle est nécessaire un contenu sensible particulier. La critique Kantienne échoue lorsque la démonstration de l'existence de Dieu prend son point de départ dans cette *idée de l'être* qui, dans l'abîme insatiable de son infinité, représente déjà la révélation faite à notre conscience de l'Etre lui-même transcendant [68].

2. — Dans l'essai *L'uomo questo « squilibrato »* (Roma, Bocca, 1956) l'intériorité humaine est davantage approfon-

64. *Ibid.*, p. 73.
65. *Ibid.*, p. 38. Sur le thème de la « présence de l'absence », voir aussi *Atto ed Essere*, p. 34 et pp. 62-63.
66. *L'intériorité objective*, p. 39.
67. *Ibid.*, p. 39.
68. *Ibid.*, p. 39.

die. L'auteur suit encore Rosmini, retrouvant, à travers une libre enquête, la vérité des formules grâce auxquelles le penseur de Rovereto a entendu décrire la structure profonde de la spiritualité humaine. Sciacca se réfère au *sentiment primaire total*, « expérience primaire, immédiate et complexe, qui n'est pas encore une expérience objective ou réfléchie : expérience vitale de tout l'homme et de l'univers » [69]. Une telle expérience originaire englobe avec elle deux composantes : *le sentiment fondamental corporel*, perception naturelle et primitive de mon corps ; et le *sentiment fondamental intellectif* ou *intuition fondamentale de l'être*. C'est la *synthèse* de ces deux sentiments qui constitue la structure ontologique de l'homme [70]. C'est à partir de cette expérience primitive, immédiatement vécue, que se développera ensuite toute la pensée réflexive, toute la vie spirituelle de l'homme.

Nous avons vu plus haut comment Sciacca s'était orienté de façon décisive vers un concept d'« expérience » qui dépassait les limites étroites entre lesquelles il se trouvait enfermé dans la philosophie empiriste et dans bien des secteurs de la philosophie moderne. De cette orientation, nous trouvons ici une nouvelle et plus entière confirmation. L'expérience originaire contient en elle de façon synthétique le plan de la sensibilité et celui de la pensée.

> La pensée est expérience : il n'y a pas seulement une expérience externe (celle du sujet qui expérimente les choses), mais il y a aussi une expérience intérieure : celle du sujet qui a l'expérience d'un contenu qui concerne la pensée elle-même... Le contenu ou l'« objet » interne de la pensée est l'Idée [71].

Mais ce qui constitue le thème central du présent essai, c'est la disproportion dramatique qui se manifeste entre les deux composantes de l'homme : le sentiment fondamental corporel révèle à l'homme ses limites : il est, en effet, limitant ; le sentiment intellectif confère au contraire à l'homme la *capacité infinie* de penser, de sentir, de vouloir.

> De là suit encore que l'homme est synthèse primitive de fini

69. *L'uomo questo « squilibrato »*, p. 113.
70. Sur la structure ontologique de l'homme comme synthèse de l'idée d'être et du sentiment fondamental corporel, voir aussi *L'intériorité objective*, pp. 72-73 et *Atto ed Essere*, p. 36.
71. *L'uomo questo « squilibrato »*, p. 127.

et d'infini, rencontre (dirait Kierkegaard) du temps et de l'éternité. La condition humaine est donc *sui generis*, unique : elle n'est ni finie ni infinie, elle est à la fois finie et infinie, synthèse qui est déjà un « dialogue » intérieur : la condition humaine est dramatique.

L'homme est ontologiquement « déséquilibré »[72]. C'est un tel « déséquilibre » qui, on l'a déjà vu, met en mouvement le dynamisme perpétuel de l'esprit. Aucun acte qui s'accomplit dans le temps ne réussit à épuiser la capacité infinie de l'esprit. Ainsi se révèle la destinée transhistorique de l'homme, qui se prépare dans le monde mais ne s'achève pas dans le monde : sa fin dernière est la participation au divin. Le drame spirituel de l'homme est la preuve vécue de l'existence de Dieu. Sciacca rénove ainsi son argumentation anthropologique en opposition à toute forme d'argumentation cosmologique :

> C'est à partir de l'intériorité de l'homme que l'on va à Dieu : l'homme qui est témoignage de Dieu, explique le monde et en justifie la réalité ; ce n'est pas le monde en lui-même qui démontre l'existence de Dieu[73].

3. — L'essai *Atto ed Essere* (Roma, Bocca, 1956) développe encore le thème du « déséquilibre », de la « dialectique » qui caractérise l'*intériorité objective*[74], en situant ce thème dans un traité plus explicitement ontologique qui a pour pivot les concepts *d'être, de réel et de pensée.*

L'être ne se laisse réduire ni au seul réel, c'est à dire au monde sensible (réalisme), ni à la seule pensée (idéalisme). Le réel est une forme de l'être, mais non pas tout l'être, et ne peut être conçu sans la pensée. La pensée est un rapport avec l'être, par la présence duquel elle est pensée, mais ne peut épuiser en elle, actualiser complètement l'infinité de l'être. D'autre part, l'être qui est objet de l'intelligence, c'est-à-dire l'Idée ou l'essence de l'être, ne peut se situer en dehors de toute relation avec une intelligence.

> Il est essentiel à l'Idée d'être présente à une intelligence ; donc cette présence est un caractère constitutif de l'essence de l'être par qui l'objectivité de l'Idée est un constitutif essentiel de la subjectivité de l'existant et celle-ci l'est de celle-là. Alors

72. *Ibid.*, p. 129.
73. *Ibid.*, p. 137.
74. Voir en particulier pp. 33-34 et 61.

d'un côté il n'y a pas d'intelligence sans l'intuition de l'être et l'intelligence cesserait d'exister dès là que cesserait cette intuition ; d'un autre côté l'Idée n'existerait pas si elle n'était présente à l'intelligence qui, par ailleurs, n'est pas la cause de l'Idée [75]. L'idée ne peut exister par elle-même et elle n'existe pas par l'esprit fini dont elle est le constitutif. Celle-ci existe grâce à l'Esprit qui crée l'existant et l'Idée même qui fait de lui un être intelligent, sans que l'existant puisse être, comme existant, le complément de l'Idée infinie, dont l'être propre est l'Etre infini créateur [76].

En ce qui concerne l'existant qui la saisit, il faut dire que

Ni l'Idée ne se résorbe dans le sujet (elle cesserait d'être objet), ni le sujet dans l'Idée (il cesserait d'être sujet existant). Ni résorbtion, ni exclusion, mais implication [77].

Sciacca a consacré quelques pages [78] à la *dialectique de l'implication et de la co-présence* qui représentent une notable contribution au développement de la théorie des premiers principes qui paraissait encore incomplète dans *Filosofia e Metafisica*. La dialectique de « l'implication » et de la « co-présence » consiste en un usage particulier des principes d'identité, de contradiction et de causalité ; cet usage a pour but d'éviter les extrêmes opposés de la dialectique de « l'exclusion » des contraires et de la dialectique de la « résorbtion » des contraires. L'intention de Sciacca est claire : c'est, semble-t-il, d'établir une position intermédiaire entre la logique classique et la logique hégélienne.

Voyons précisément une application concrète de cette nouvelle dialectique.

L'être est le contraire du non-être et chacun est identique à lui-même ; mais les deux identiques-contraires sont co-présents et forment (dans l'être fini) une unité, tout en restant l'un l'être et l'autre le non-être... Ce n'est pas l'être qui exclut le non-être ni l'*être* qui se nie dans le *non-être* et qui, en se niant, *devient*. Le devenir est produit par la permanence, dans leur identité, des contraires ; ce n'est pas une permanence statique mais bien plutôt une unité dynamique... Le devenir se trouve déjà dans la co-présence elle-même et dans l'implication de la présence

75. *Ibid.*, p. 41.
76. *Ibid.*, p. 43.
77. *Ibid.*, p. 41.
78. *Atto ed Essere*, pp. 21-28.

(être) et de l'absence (non-être), chacune « présente » comme présence et comme absence (présence de la présence-être dans l'absence et présence de l'absence-non-être dans la présence). Par là, la présence tend à remplir d'elle-même l'absence afin que rien ne manque à son propre achèvement. Seule l'unité des deux contraires dans leur permanente identité explique le mouvement intégral de l'être, sa dialecticité concrète d'implication et non pas d'exclusion abstraite ou de négation non moins abstraite... La dialectique de l'implication confirme la valeur des principes d'identité et de contradiction (et aussi de causalité), mais, en les saisissant dans le concret de la vie spirituelle, elle les utilise d'une manière différente de la dialectique d'exclusion des contraires et de celle de leur négation ou résorbtion[79].

Nous avons dit que la dialectique envisagée dans ces pages par Sciacca consiste en une tentative pour assumer une position intermédiaire entre la logique classique et la logique hégélienne : thème de la confrontation des deux logiques que l'auteur a hérité de la problématique de Gentile. On pourrait toutefois se demander si la dialectique d'exclusion, telle qu'elle est comprise par Sciacca, constitue une des caractéristiques essentielles de toute la logique classique et, en particulier, de la logique aristotélicienne, ou, simplement, d'une acception particulière de la logique antique et, plus précisément, de la logique éléatique. Sciacca donne des exemples en référence au *Phédon* de Platon et cela nous paraît, en rapport avec notre question, assez significatif. En effet la position de Platon dans le *Phédon* est encore proche de celle des Eléates : chaque Idée répète en elle les caractères de l'Etre parménidien, elle est absolument isolée, elle *exclut* toute relation avec les autres Idées. Pourtant Platon lui-même, par la suite, en particulier dans le *Sophiste* a abandonné cette dialectique de l'exclusion pour passer à la dialectique de la *communion* par laquelle même les contraires, tout en demeurant chacun identique à lui-même et différent des autres, trouvent une certaine possibilité de communion et d'implication. La logique aristotélicienne sera le développement et la systématisation classique de ce que Platon a pu péniblement conquérir dans son effort pour dépasser l'éléatisme. Ainsi donc l'opposition entre la dialectique d'exclusion et la dialectique de résorbtion est une oppo-

79. *Ibid.*, p. 28.

sition entre la logique éléatique et la logique hégélienne qui, à son tour, est une réminiscence de la logique d'Héraclite. Ces deux logiques, comme l'a démontré Platon, rendent inintelligible l'être et impossible le discours. Pour éviter le danger de retomber dans l'une ou dans l'autre, Sciacca se réclame à juste titre de cette dialecticité qui peut seule rendre raison de l'être dans sa concrétion et peut bien être appelée *logique de l'intégralité*[80].

C'est sur la base de cette dialecticité de l'implication que Sciacca, après avoir amplement approfondi le thème de l'intériorité spirituelle, peut recommencer à formuler d'une façon nouvelle et avec plus de vigueur logique sa preuve de la transcendance.

L'application la plus importante de la nouvelle dialectique, en rapport avec notre recherche, est l'implication réciproque d'essence (Idée de l'être) et d'existence (le sujet pensant) dans l'actualité concrète de l'être : ce qui existe ce n'est pas d'une part la pure essence et de l'autre la pure existence, mais bien le sujet, la personne, unité originaire d'essence et d'existence. L'Idée de l'être par conséquent implique toujours le sujet qui la saisit : mais parce que le sujet fini ne peut être sujet adéquat d'une telle Idée infinie il doit exister un Sujet absolu, autrement l'Idée d'être demeurerait, de façon contradictoire, privée de son actuation adéquate.

Ceci dit, voici la nouvelle formulation que Sciacca donne à sa preuve de l'existence de Dieu :

a) l'Idée comme celle qu'est l'essence de l'être implique nécessairement l'existence, autrement elle ne serait pas acte et ne serait rien ; elle l'implique non pas dans ce sens que l'existence puisse être déduite de l'essence, mais dans ce sens qu'il n'y a pas d'Idée sans existence et qu'il n'y a pas d'existence sans Idée ;

b) autrement, en contradiction avec son exigence essentielle, il lui manquerait son achèvement ;

c) comme idée à qui est nécessaire d'être présente à un esprit, elle ne peut être que l'Idée d'un existant pensant ;

80. Si nous croyons devoir faire une réserve en ce qui concerne la dialectique de l'implication, celle-ci vise le mode selon lequel Sciacca formule le principe d'une telle dialectique : « A est A et, tout en restant A, est B ». Il nous semble qu'exprimé ainsi, ce principe semble nier le principe d'identité, que l'auteur ne rejette nullement. Il est donc clair que tel n'est pas le sens de la formule, mise dans son contexte..

d) elle est en effet l'objet intérieur à l'esprit de l'homme par quoi l'homme est esprit, principe sentant-intellectif-volitif ;

e) mais l'homme, sujet fini, ne peut être sujet adéquat de l'Idée ni l'achèvement de l'existence de l'Idée elle-même ;

f) donc existe le Sujet infini, qui l'achève ;

g) et le Sujet fini ne saurait être le principe de son existence ;

h) donc existe un Principe absolu de tout existant ou l'Existant absolu ;

i) mais l'Idée appartient à l'homme : c'est un élément de son être, l'essence de son existence ;

j) donc l'exigence d'achèvement de l'Idée est aussi exigence d'achèvement de l'existant ;

k) d'autre part existence et Idée forment cette unité ontologique qu'est l'homme sans que les deux éléments s'égalent : l'idée transcende l'existence en chaque acte qui lui est propre et surmonte chacune de ses actualisations ;

l) donc ce n'est pas la seule existence finie (comme celle qui n'est pas principe d'elle-même et requiert nécessairement un principe pour exister), ni la seule Idée infinie (comme celle qui, étant être, exige que son acte soit l'existence et, étant infinie, exige par essence la satisfaction de son exigence d'achèvement), qui, séparément, *a posteriori* et *a priori*, sont la raison de l'existence de Dieu, mais c'est cette synthèse originaire ontologique qu'est tout existant comme tel et qu'il est en tant qu'existant, par le seul fait qu'il existe [81].

De Dieu nous pouvons donc connaître l'existence, mais non l'essence si ce n'est par une analogie imparfaite. Cela signifie que nous n'avons pas à proprement parler un concept de Dieu. Pour exprimer le caractère tout à fait particulier de notre connaissance de Dieu, Sciacca parle de *sentiment de Dieu*. Il s'agit d'un sentiment *sui generis* qu'il ne faut pas prendre dans un sens purement psychologique et subjectif, mais dans un sens fondamentalement métaphysique et objectif. Notre connaissance réfléchie et discursive ne fait que rendre évidente cette « présence » de Dieu dans l'homme : elle est impliquée dans l'expérience primitive elle-même à partir de laquelle la vie spirituelle de l'homme prend son départ. Parler de la connaissance de Dieu comme *sentiment*, signifie finalement reconnaître que dans sa racine l'acte intellectif est aussi acte volitif, c'est-à-dire acte d'amour [82].

81. *Atto ed Essere*, p. 113.
82. *Ibid.*, pp. 114-119.

V

Arrivés au terme de notre revue des derniers écrits de Sciacca, nous pouvons affirmer que la position de l'auteur concernant le problème de l'existence de Dieu, si elle a été approfondie et développée, demeure, au regard des écrits antérieurs, substantiellement confirmée en tous ses points fondamentaux. Ceux-ci sont :

1) *l'intériorité* comme point de départ nécessaire de la démonstration ;

2) priorité de la preuve *anthropologique* sur les preuves cosmologiques ;

3) *intuition intellective* comme source de l'Idée de l'être, principe suprême d'intelligibilité ;

4) formulation d'un plus riche concept d'*expérience*, comprise comme synthèse d'un moment sensible et d'un moment intellectif.

Sur ces points nous avons déjà fait nos observations et nous n'avons pas l'intention de les répéter. Limitons-nous seulement à les compléter en insistant en particulier sur le concept d'expérience. C'est en fait d'un tel concept que dépend en substance la position de la pensée de l'auteur concernant sa preuve de l'existence de Dieu.

Comme on l'a vu, le terme d'expérience ne désigne pas seulement pour Sciacca la perception sensible des choses extérieures dans leur finitude et contingence, elle ne se limite pas non plus à embrasser avec la perception des choses extérieures l'expérience sensible interne, c'est-à-dire la perception que le sujet a de sa propre réalité corporelle ; il y a en plus l'expérience intellective de l'être qui s'articule avec les formes précédentes d'expérience, engendrant la connaissance réfléchie et discursive. Il ne pourra donc plus y avoir, on l'a vu, un processus rationnel purement *a posteriori* (à partir de l'expérience sensible) ou purement *a priori* (à partir de l'expérience intellective), mais, tout à la fois, *a posteriori* et *a priori* ; ou, pour mieux dire, cette terminologie elle-même devra être, semble-t-il, abandonnée, une fois l'*expérience* comprise comme incluant le moment sensible et le moment intellectif. La dialectique de l'implication et de la co-présence découle justement de la structure dialectique de

l'expérience elle-même. L'implication des deux moments se rencontre sur le plan du discours parce qu'elle est déjà présente sur le plan de l'expérience originaire.

Il n'y a donc pas ici d'une part un acte de pure expérience intellective dont le terme serait l'Idée infinie de l'être dans son abstraction absolue, et d'autre part un acte de pure expérience sensible dont le terme serait un contenu purement sensoriel ; mais il y a deux actes intimement liés, ou mieux *un seul acte d'expérience* grâce auquel l'être est saisi dans le sensible et le sensible est perçu comme être. Le fait de considérer séparément l'être et ses déterminations sensibles est le fruit d'une analyse ultérieure opérée par la raison. Dans tout acte d'expérience au contraire, l'aspect intelligible et l'aspect sensible s'impliquent sans se confondre, c'est-à-dire sans perdre, le premier son universalité et son infinité, le second sa particularité et sa contingence [83] : l'implication se trouve dans l'acte d'expérience parce qu'elle se trouve dans son objet : l'être fini, inséré sur le plan infini de l'être. S'il n'en était pas ainsi, s'il manquait un seul acte d'expérience qui saisisse dans la réalité elle-même le lien du sensible et de l'intelligible, quel fondement objectif aurait la synthèse ultérieure opérée par la raison ?

Indubitablement les pages dans lesquelles Sciacca, interprétant Rosmini, a traité du sentiment fondamental en montrant la synthèse profonde qui intervient entre l'intuition intellective et la perception corporelle, sont de la plus grande

83. Il ne faut pas craindre que l'expérience de l'être dans les êtres (dans les existants) ne compromette la valeur universelle de l'idée d'être, en enfermant l'être de façon irrémédiable dans les confins de l'existence temporelle. L'être n'est pas réduit de cette manière au plan existentiel ; c'est au contraire l'existentiel qui est inséré sur le plan de l'être ; et c'est justement dans la confrontation avec l'universalité et l'infinité de l'être possible que l'existant peut révéler sa particularité et sa finitude. « La situation existentielle, dit Sciacca lui-même, est « relative » à mon être et à l'être en général ; elle ne les « détruit » pas. Ce n'est pas l'être qui est mêlé à l'existant et compromis en lui, mais c'est l'existant qui est comme saisi, pris par l'être et mêlé à l'être qui le compromet ; il le compromet effectivement à fond et jusqu'au bout, parce que l'existant ne peut exister en dehors de l'être qui l'imprègne et le sature. C'est justement la critique la plus rigoureuse et la plus intransigeante de l'expérience et de l'existence (« critique » signifiant « jugement ») qui impose de reconnaître qu'il n'y a ni expérience ni existence sans être. *Esistenza ed Essere,* dans *Humanitas,* 1955, 2, p. 173).

importance pour la formulation de ce concept d'expérience intégrale sans lequel est impossible une philosophie de l'intégralité. C'est vers ce concept d'expérience, on l'a vu, que l'auteur s'était déjà orienté dans cette étape de sa pensée que représente *Filosofia e Metafisica*. D'y avoir plus complètement abouti, élimine, de façon décisive, la possibilité de considérer l'Idée de l'être comme quelque chose qui surviendrait du dehors du reste de l'expérience, alors qu'elle constitue le fondement imprescriptible de toute expérience possible : *l'universel in re* (*in re*, mais *universel*) toujours présent là où surgit un acte d'expérience, inséparable de ses déterminations particulières. Si, comme le dit Sciacca, l'idée de l'être est la matrice de tous les concepts, qui ne sont que ses déterminations, nous dirons que *originairement* on ne nous a jamais donné la seule matrice, mais la matrice jointe à quelques-unes de ses déterminations [84]. C'est le rôle de l'abs-

84. Nous nous rendons parfaitement compte de la difficulté que notre interprétation paraît rencontrer sur ce point. Elle paraît en effet s'opposer à l'affirmation, si souvent répétée par l'Auteur, que l'Idée de l'être n'est pas seulement un élément a priori de la connaissance, c'est-à-dire forme de toute perception intellective, mais est en outre tout l'objet infini du sujet intelligent : elle transcende tout contenu d'expérience extérieure et vaut par elle-même, avant toute perception du réel fini. Tel est précisément le motif pour lequel, selon Sciacca, s'impose à la raison l'instance critique selon laquelle elle ne peut pas ne pas dépasser, en raison de son essence intrinsèque, la limite de l'expérience (cf. *L'uomo questo « squilibrato »* p. 126 ; *Atto ed Essere*, pp. 30-31). A notre humble avis cependant, l'essentiel en ce qui concerne la possibilité de transcender les limites de l'expérience, est que notre esprit saisisse l'idée de l'être dans son infinité et non pas qu'il la saisisse d'une manière séparée des déterminations particulières, extérieures ou intérieures, ni antérieurement à elles. Il nous semble au contraire, que l'être infini indéterminé est intelligible non pas isolé en lui-même, mais comme horizon d'une possibilité infinie au regard de la réalité finie et déterminée.

En ce sens il nous semble que la position de Rosmini pourrait être modifiée. Du reste Sciacca lui-même, commentant Rosmini, s'exprime ainsi : « Aucune détermination n'est nécessaire à l'intuition de l'être, sauf une qui est absolument nécessaire : le sujet ou l'existant qui saisit l'être et avec lequel il constitue cette synthèse ontologique primitive qui est antérieure à n'importe quelle synthèse gnoséologique ou cognitive et présupposée par elles. L'indétermination de l'être saisi n'abolit pas mais au contraire inclut une détermination qui ne soit ni extérieure ni extrinsèque du sujet ou du je qui le saisit ». (*I principi della metafisica rosminiana* dans le *Giornale di Metafisica*, n. 4-5, 1955, pp. 700-701).

Or si l'on ne perd pas de vue la richesse des déterminations (*syn-*

traction que de concentrer l'attention sur la seule matrice en prescindant le plus possible des déterminations particulières. Il est clair pourtant que l'abstraction ne donne pas son origine à l'idée d'être, mais qu'elle la signale, qu'elle la fait ressortir dans son caractère d'infinité inépuisable, l'indiquant dans cette expérience intégrale dans laquelle elle est continuellement incluse.

Expérience intégrale, qui, dans la richesse de son contenu, articulé dans l'opposition féconde de l'intelligible et du sensible, de l'universel et du particulier, contient en elle-même le matériau et les instruments suffisants à la démonstration de l'existence de Dieu, sans qu'il soit dorénavant nécessaire de parler d'un *a priori*, c'est-à-dire d'un instrument logique dont on ne voit pas la connexion avec le reste de l'expérience et dont l'étrangeté même rend perplexe sur la légitimité de son usage.

**Pietro FAGGIOTTO**

Université de Padoue

(traduction revue par l'auteur).

*thétisme*) que l'existant intelligent enclot dans le sentiment fondamental, ni l'essentielle insertion de ce sentiment dans le *sentiment total* ou *expérience vitale* de tout le créé (*L'uomo questo « squilibrato »*, p. 119), on comprendra toute la portée de l'innovation introduite par Sciacca dans la doctrine de Rosmini et l'on comprendra en même temps la raison pour laquelle nous sommes amenés à penser que l'Idée d'être, bien qu'elle soit infinie dans son extension, ne nous est jamais donnée disjointe de l'expérience des existants finis et de leurs déterminations particulières. C'est effectivement cela que Sciacca soutient, approfondissant ainsi et dépassant Rosmini.

# BULLETIN DE L'ACTUALITÉ PHILOSOPHIQUE

## COURANTS PHILOSOPHIQUES DANS L'ALLEMAGNE D'AUJOURD'HUI

Il n'est pas ici question de proposer une vue d'ensemble sur ce qui s'enseigne et s'écrit en philosophie dans l'Allemagne d'aujourd'hui. Ce serait trop long et surtout bien inutile. Toute pensée philosophique profonde est complètement dénaturée quand on en fait l'objet d'une vue d'ensemble. C'est croire en effet que l'on peut s'informer sur la philosophie sans philosopher soi-même. Traiter la philosophie comme l'objet d'une vue d'ensemble, qui n'est pas elle-même définie dans un contexte de compréhension philosophique, c'est ne pas prendre au sérieux la philosophie dans la compréhension de soi qui est son essence comme question sur l'ἀρχή, sur l'origine, le fondement et la totalité. En rigueur, il n'y a même pas de définition de la philosophie qui soit différente du développement explicite de ce qu'elle a à dire. La conscience de soi du philosophe peut se comparer à ce que saint Paul dit de l'homme spirituel : « L'homme spirituel juge de tout et lui-même ne relève du jugement de personne » (I *Cor.* II, 15).

Depuis longtemps cette conscience de soi de la philosophie est entrée dans une crise ; on ne peut encore savoir si elle la surmontera. La question que pose la philosophie sur le fondement et l'essence de ce qui est, est elle-même mise en question, et la philosophie est aujourd'hui contrainte à penser plus radicalement que jamais son propre fondement et sa propre essence. Cette crise éclate au grand jour là où la philosophie abdique en faveur d'une puissance politique. Cet acte d'abdiquer peut encore être un acte philosophique. Et c'est pourquoi il faut prendre au sérieux le marxisme en tant que philosophie, là où le communisme ne s'est pas encore emparé du pouvoir. Mais, là où un parti totalitaire a pris le pouvoir, la philosophie qui est à son service n'est plus un interlocuteur valable. Seule garde encore un sens la discussion avec ceux qui sont au pouvoir, mais elle est alors politique et non plus philosophique.

La crise dont je parle a un caractère beaucoup plus universel. Elle est marquée par deux moments qui ne sont, en réalité, que

les deux faces d'une même chose. Premièrement, le fait de la science moderne et sa prétention à être l'héritière de la philosophie et à épuiser en principe le domaine du connaissable. Deuxièmement, la conscience historique qui croit pouvoir situer la philosophie dans un ensemble plus large que celui qu'elle s'est donné elle-même. La philosophie est alors comprise comme l'expression déterminée d'une conscience restreinte par les conditions d'une époque ou d'un milieu social, comme une *Weltanschauung*, comme la traduction intellectuelle de la manière dont nous sentons notre vie, ou comme une idéologie liée à des intérêts pratiques ; on met alors en question sa prétention à une nécessaire universalité. Bref, la connaissance philosophique n'a plus d'objet et elle ignore ce qu'elle croit savoir.

Dans ce qui suit, on considèrera spécialement cette situation historique et les œuvres dans lesquelles la philosophie se rend compte de cette crise et en prend occasion pour penser plus radicalement sa propre essence.

On laissera de côté les philosophes dont les questions imperturbables sur l'être intemporel n'ont pas de rapport avec les ébranlements de l'existence historique, secousses auxquelles répondait la doctrine de Platon sur ce qui existe éternellement. Il en est ainsi, par exemple, pour le thomisme actuel. Mais la remarque que nous faisons n'est nullement un jugement de valeur. Tout au contraire : dès qu'on s'engage dans la réflexion historique, telle qu'on la pratique aujourd'hui, elle dévore tellement le contenu des questions qu'elle se pose qu'il est bien compréhensible que l'on préfère renoncer à une pareille réflexion. L'effort pour réinterpréter philosophiquement saint Thomas, et pour continuer son œuvre, produit actuellement en Allemagne des essais très remarquables. Il est à noter que ces essais laissent de côté ce qu'on appelle la néoscolastique pour retourner à saint Thomas lui-même, qu'ils ont pris naissance surtout dans l'entourage de Heidegger et qu'ils rencontrent assez peu de sympathie auprès des historiens professionnels de la philosophie. Il faut citer avant tout les noms de Karl Rahner, Max Müller et Gustav Siewerth. Le jésuite Karl Rahner, qui enseigne maintenant la théologie dogmatique à Innsbruck, a exposé en 1939, dans son livre *Geist in Welt* (*L'esprit dans le monde*), la métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas ; il suit P. Rousselot et J. Maréchal, utilise des concepts dépendant de Kant, de Fichte et de Heidegger, pour repenser selon leur teneur philosophique des théories qui pendant des siècles ne furent transmises que comme opinions d'écoles.

Gustav Siewerth va plus loin encore avec son livre *Thomismus als Identitätssystem* (*Le thomisme comme système de l'identité*), livre d'une puissance spéculative peu ordinaire et qui n'a pas eu cependant beaucoup de retentissement. Il a essayé de développer

l'ensemble de la métaphysique thomiste sur le plan des grandes philosophies idéalistes de l'identité et d'appliquer le concept hégélien de système à une philosophie qui primitivement n'était nullement systématique au sens moderne. Siewerth aboutit à une nouvelle interprétation de la métaphysique thomiste, qui ne reste pas au schéma de puissance et acte, mais qui, partant du primat absolu de l'être par rapport à l'essence, comprend le thomisme comme l'opposé de toutes les philosophies essentialistes. En cette thèse Siewerth peut prétendre avoir précédé Gilson. Il est aussi remarquable que le problème de l'histoire, qui est décisif pour Hegel, ne s'est pas encore posé dans l'œuvre de Siewerth. Si on tient compte de sa situation historique on peut présumer qu'il s'efforcera de résoudre ce problème en utilisant le concept heideggérien des époques dans l'histoire de l'être, tout comme Max Müller. Ce serait assurément quitter le terrain de la métaphysique, entendu au sens de Platon, d'Aristote et de saint Thomas, et Max Müller a déjà exprimé cette conséquence dans un petit écrit sur la philosophie de l'existence. Mais justement la manière dont Joseph Pieper, qui interprète pour notre temps l'éthique thomiste, veut ancrer la pensée philosophique dans une tradition historique aucunement définie par une raison autonome, est à l'égard de la métaphysique classique tout au moins un déplacement d'accent. Par ailleurs on doit dire que, si on évite pareil changement d'accent, l'imposante rationalité de cette philosophie reste en fin de compte irréfléchie et elle est chargée d'une irrationalité qui n'est pas tirée au clair ; cette irrationalité se montre très distinctement dans le fait que, à ma connaissance, aucun de ces philosophes ne s'est demandé pourquoi ceux-là seuls qui appartiennent à une confession religieuse déterminée perçoivent l'évidence de cette philosophie. C'est là une question historique, mais elle touche aux fondements d'une philosophie qui se considère justement comme transcendant l'histoire et comme étant universellement intelligible.

Le problème que la situation historique fait naître pour la philosophie est laissé de côté d'une manière encore plus radicale par le positivisme qui s'identifie trop avec ce problème pour être capable de le penser. A ses yeux il n'y a rien au delà de la science positive et il n'y a plus à réfléchir sur ses présuppositions historiques. Je parle ici du néopositivisme, car Comte avait profondément conscience de la dimension historique de sa pensée. La philosophie en Allemagne n'a pas encore commencé, semble-t-il, sa propre « liquidation » positiviste, pas autant au moins que dans les pays anglo-saxons. Il y a à cela plusieurs raisons. Une des principales est certainement le fait que les néopositivistes du cercle de Vienne autour de Carnap ont dû émigrer lors du national-socialisme. Nous ne pouvons savoir ce qui se serait passé si

Wittgenstein avait publié en Allemagne ou en Autriche son *Tractatus logico-philosophicus*. Il est devenu un des chefs de file du courant dominant maintenant en Angleterre et qui se consacre à l'analyse du langage. De même les trois volumes de Cassirer *Philosophie der Symbolischen Formen* (*Philosophie des formes symboliques*) n'ont pas eu beaucoup d'influence en Allemagne, mais cette œuvre a inspiré beaucoup de travaux américains en ce domaine. Il faudrait étudier l'influence exercée par les philosophes allemands émigrés sur la vie philosophique en Angleterre et en Amérique. C'est aussi parce que la philosophie allemande est douée d'une conscience historique très aiguë qu'elle a été capable de s'opposer au néopositivisme. Cette conscience historique empêche de croire qu'il n'y a rien au delà des sciences et qu'il n'y a pas à se poser la question de leurs présupposés historiques. A la question du fondement de la science, la science elle-même ne peut pas répondre. En Allemagne on ne s'est pas encore plié à l'exigence dictatoriale qui interdit de poser pareille question. Wittgenstein avait exigé : « Il faut se taire sur ce dont on ne peut parler ». C'est là une exigence qu'il faut prendre au sérieux, surtout en face d'un courant philosophique en Allemagne qui préfère justement parler de ce qu'on ne peut exprimer en paroles. Mais, pour Wittgenstein, ne pas pouvoir parler de quelque chose cela veut dire ne pas pouvoir parler de telle façon que, à chaque mot, corresponde un contenu qui puisse se vérifier expérimentalement. Pour la logistique cela veut dire ne pas pouvoir parler d'une façon formalisée. Avec un pareil critère, presque tout ce que Hegel a écrit n'aurait aucun sens. Les logisticiens tiennent que si les problèmes des sciences humaines ne peuvent pas encore être traités d'une façon logistique cela tient à ce que ces sciences sont encore trop primitives pour que leur appliquer pareil traitement soit rentable. Dans une forêt vierge on ne peut guère se servir d'une auto. On y va plus vite à pied.

Le vieux maître de la logistique allemande, Heinrich Scholz, qui commença par la théologie et la philosophie de la religion, et qui plus tard prit la peine d'apprendre le polonais pour pouvoir lire les logisticiens polonais, se refusa toujours à identifier la logistique avec la philosophie du néopositivisme. L'idéal dont il rêvait était une métaphysique platonicienne comme système logistiquement exact d'énoncés formels. Il l'a exposée dans un livre : *Metaphysik als strenge Wissenschaft* (*Métaphysique comme science rigoureuse*). Les autres logisticiens ne l'ont pas suivi sur cette voie. Mais dans les universités allemandes on ne tient pas compte de leurs prétentions à représenter la *philosophia prima* proprement dite.

En Allemagne, jusqu'à ces derniers temps, la situation à laquelle la provocation positiviste a acculé la philosophie, avait été masquée,

parce que le principe du positivisme s'y présente sous un vêtement presque traditionnel, sous le titre d'ontologie ou de métaphysique, et dans un système philosophique qui appartient aux réalisations les plus impressionnantes de la pensée de notre temps. Je parle de l'œuvre de Nicolaï Hartmann. De 1921, jusqu'à sa mort en 1950, Hartmann a publié livre sur livre, il a développé son programme sans s'inquiéter des catastrophes qui se sont succédées, national-socialisme, guerre et après-guerre. Sans jamais se compromettre avec le national-socialisme il a gardé la chaire la plus importante de la philosophie allemande, à Berlin et, contrairement à ce qui est arrivé à Heidegger, il a toujours pu publier librement. Après la guerre il a enseigné à Göttingen. La considération olympienne dont il jouissait était plus ou moins en désaccord avec l'influence qu'il a exercée en fait sur la philosophie allemande. Plus que sur les philosophes il a influé sur les savants faisant de la philosophie. J'espère l'expliquer. Hartmann et Heidegger sont les antipodes les plus marquants de la philosophie allemande. Ils sont tellement opposés que chacun d'eux ne reconnaît aucunement l'œuvre de l'autre comme étant de la philosophie. En un certain sens tous deux sont des disciples de Husserl. Bien que Hartmann[1] n'ait jamais appartenu à l'école phénoménologique au sens strict, il était phénoménologue au sens du premier stade de la phénoménologie. Son livre de 1921, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (*Fondements d'une métaphysique de la connaissance*), une phénoménologie de l'acte de connaissance libérée de présupposés ontologiques, a porté le coup mortel au néokantisme de l'école de Marburg dont lui-même était sorti. Sa thèse était que la connaissance atteste elle-même qu'elle est intentionnelle et dirigée vers un en-soi qu'elle ne produit pas. Husserl avait essayé d'expliquer le sens de cette thèse réaliste par une phénoménologie transcendantale. Pour Hartmann toute question transcendantale est l'erreur initiale de toute la philosophie antérieure. Selon Hartmann, être en soi n'a aucune signification métaphysique et exprime simplement l'indépendance à l'égard de la conscience. La justification scientifique que donne Hartmann du réalisme naturel est ainsi absolument opposée à la doctrine de

1. On trouvera une bibliographie de tout ce qu'a écrit N. Hartmann comme aussi de ce qui a été publié sur lui dans *Nicolaï Hartmann, Der Denker und sein Werk*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1952. Nous indiquons ici ses principaux ouvrages : *Platos Logik des Seins*, 1909. — *Die Philosophie des deutschen Idealismus. I Fichte, Schelling und die Romantik*, 1923. — *II Hegel*, 1929. — *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1925. — *Ethik*, 1926. — *Das Problem des geistigen Seins*, 1933. — *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935. — *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938. — *Der Aufbau der realen Welt*, 1940. — *Philosophie der Natur*, 1950. — *Teleogisches Denken*, 1951.

l'être traditionnel en métaphysique, doctrine qui inclut des transcendantaux et un concept de création et qui, pour autant, rentre selon Hartmann dans la catégorie de l'idéalisme objectif. On comprend difficilement que les néoscolastiques poussés par leur hostilité à l'égard de l'idéalisme aient cherché un allié en Hartmann, tout au contraire du thomisme spéculatif mentionné plus haut. Hartmann, il est vrai, a attribué aux structures catégoriales connues un en-soi, mais il a exclu, avec une rigueur jusque là inconnue, la question de l'être de cet étant. Les structures connaissables ne sont que des aspects partiels d'une chose en soi qui, dans son fondement, demeure absolument irrationnelle. Dans cette thèse de l'irrationnalité, Hartmann va beaucoup plus loin que Kant qui avait parlé encore d'un *mundus intelligibilis* et d'un *intellectus archetypus*. Pour Hartmann pareille manière de parler se perd dans les nuages. L'irrationalité est une propriété de l'être, elle ne tient pas seulement à la finitude de notre connaissance. Il faut ici mentionner le grand ouvrage que Hartmann a consacré au problème de la modalité : *Möglichkeit und Wirklichkeit* (*Possibilité et réalité*). Le livre aboutit à cette thèse, dont on ne peut naturellement pas administrer la preuve, que tout possible est également réel et que tout réel est nécessaire. On n'a pas assez remarqué jusqu'à maintenant, semble-t-il, que Hartmann, en retournant du concept aristotélicien de possibilité à celui des mégariques, nous donne pour ainsi dire la métaphysique du positivisme, lequel ne permet pas de s'interroger sur un possible non encore réalisé derrière la facticité brute, et ne permet pas davantage de percevoir de la contingence. A la fin du livre, Hartmann pose la question du hasard. Voici la réponse qui est l'extrême de l'antimétaphysique : à l'intérieur de l'ensemble constitué par les relations des étants il n'y a pas de hasard, mais l'ensemble de l'être est lui-même accidentel. Puisque la nécessité est le lien qui relie forcément l'effet à la cause, la cause dernière ne peut être que contingente. Ce radicalisme fondamental est masqué par l'attitude apparemment positive de Hartmann envers l'histoire de la philosophie qu'il traite comme histoire des problèmes. Mais l'originalité de ses exposés d'histoire des problèmes réside en ceci, qu'il lâche pour ainsi dire toujours d'abord les intentions propres des philosophes comme la vapeur métaphysique apparemment nécessaire pour faire démarrer le bateau de la philosophie. On voit alors ce qui reste de ces problèmes ontologiques. L'ontologie est, pour Hartmann, une recherche catégoriale des différents domaines de l'être quant à leurs structures formelles immanentes les plus universelles. Hartmann a consacré à cette tâche l'immense travail de sa vie. Il a développé une grande doctrine des « couches de l'être » (*Schichtenlehre*), qui, partant du monde inorganique, s'élève à l'organique puis à l'esprit

et, au-dessus, aux figures historiques et culturelles de l'esprit objectif. Hartmann étudie la structure catégoriale propre à chacun de ces plans. Comme nous l'avons dit, cette théorie philosophique des principes de Hartmann a été bien reçue par les savants surtout les biologistes. En fait la structure de l'univers dans l'ontologie de Hartmann reproduit à s'y méprendre les systèmes de la science moderne. La philosophie ne va pas au delà de cette division scientifique du travail, bien moins encore y découvre-t-elle un phénomène sociologique. Hartmann rejette comme non scientifique toute question portant sur une unité intelligible objectivement ou subjectivement constituante. En hypostasiant ainsi les domaines méthodologiques des sciences la philosophie de Hartmann exprime éminemment cette chosification et aliénation qu'elle ne réfléchit pas. C'est ainsi qu'il traite de l'esthétique comme d'une « région » sans se rendre compte que l'essence et le destin de l'art se trouvent dans l'existence historique. Sans doute la considération propre à une esthétique qui s'isolerait scellerait son propre destin.

Cette chosification est encore plus nette dans l'éthique à laquelle Hartmann a consacré un gros ouvrage. Le néopositivisme, on le sait, n'a pas d'éthique, puisque la science comme telle ne peut pas prescrire à l'action des fins absolues. La position de Hartmann est autre et elle est au fond plus radicale. Il part de l'œuvre de Max Scheler sur le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*) ; il construit un système d'une éthique matérielle des valeurs dans lequel il expose une théorie des valeurs analogue à la théorie aristotélicienne des vertus ; en cette théorie l'évidence ne peut faire appel qu'à l'intuition des valeurs propre à chaque individu. Quel est le mode d'être de ces valeurs ? Hartmann répond, avec l'école de Rickert, que les valeurs *valent* (*gelten*). Valoir est défini comme le mode d'être de l'être idéal, concepts hypostasiés, mots tabous, qui écartent tout problème philosophique avant même qu'il se pose parce qu'il est interdit de demander ce qui est au delà des faits. Tandis que le néopositivisme classique laissait au moins l'éthique de côté, l'éthique est maintenant réduite à une facticité telle que l'entend le positivisme, facticité comportant une vérification non pas expérimentale mais phénoménologique. La dernière réponse que Hartmann donne toujours à toute question est celle-ci : « Il y a ». Il y a des pierres, il y a des hommes, il y a l'histoire, il y a le beau, il y a les valeurs éthiques, il y a la liberté humaine qui doit jeter un pont sur l'abîme séparant le domaine des valeurs de celui du réel. Hartmann a développé une aporétique remarquable du problème de la liberté ; la question centrale, posée selon une représentation scientifique du monde, est celle-ci : comment la liberté peut-elle se concilier avec la détermination qui

règne dans tous les domaines de l'être ? Hartmann répond que seul est libre l'être qui passe par plusieurs plans de l'être et donc par plusieurs séries de déterminismes différents. Demande-t-on en quoi consiste cette liberté qui ajoute le « plus de détermination » exigé, la question est écartée, de façon bien significative, comme étant le « problème métaphysique résiduel ». La liberté ne peut trouver place dans l'ontologie si l'ontologie ne peut s'étendre qu'à des domaines définis par des méthodes scientifiques. Chez Hartmann la liberté est le fondement totalement irrationnel de l'action qui confère un sens à ce qui est dénué de sens. La liberté ne se trouve plus en face d'un *mundus intelligibilis* dans lequel elle devra se projeter ; l'athéisme qui nie l'existence d'un pareil monde intelligible est maintenant un postulat éthique tout à l'inverse du postulat théologique de la raison pratique chez Kant. La notion de la liberté de Sartre se trouve moins chez Heidegger que dans l'athéisme postulé par Hartmann. On n'a pas remarqué cette parenté ; c'est qu'elle est cachée derrière l'énorme système rationnel du monde construit par Hartmann et aussi parce qu'il a parlé de l'absurdité irrationnelle renfermant le tout de cet « il y a », non pas à la manière provocante de l'existentialisme, mais dans les cadres abstraits d'une analyse de la modalité. Hartmann se rendait bien compte que sa philosophie constituait l'athéisme le plus radical qui ait jamais été développé et brisait totalement avec toutes les philosophies précédentes, mais jusqu'ici on n'y a guère porté attention parce que Hartmann a exprimé sa pensée dans le style de la philosophie traditionnelle.

Comprendre cet « il y a » (*es gibt*) au delà duquel Hartmann interdisait toute question, et le comprendre plus originellement qu'on ne l'a fait depuis trois mille ans, tel est le but de Martin Heidegger[2]. Dans sa *Lettre sur l'humanisme* il pose explicitement la question : qu'est-ce que ce « il » (*es*) dans la formule « il y a » (*es gibt*), et il répond : ce « il » est l'être qui donne (*gibt*) et qui se donne lui-même dans la clairière (*Lichtung*) d'un étant. Quel rapport peut-il y avoir entre ce discours mystique et prophétique sur l'être (*Sein* qui s'écrit maintenant *Seyn*), dans les derniers ouvrages de Heidegger, et son premier grand ouvrage *Sein und Zeit* auquel, contre sa volonté, on attribue la paternité de l'existentialisme ? On a souvent essayé de le deviner. Que

(2) On trouvera l'indication des principaux ouvrages de M. Heidegger p. 6 du présent volume des *Archives de Philosophie*, article de L. Oeing-Hahnoff, *L'ontologie à l'ère atomique ; à propos d'un récent ouvrage de M. Heidegger, Du principe de raison*. Voir aussi Tome XIX, Cahier 2, page 1.

signifie cette fameuse « volte » (*Kehre*) ? Pourquoi Heidegger abandonne-t-il l'analytique du *Dasein* humain pour retourner au discours parménidien sur l'être ? Remarquons d'abord que déjà dans *Sein und Zeit* la question principale portait sur le sens de l'être. Mais cette question devait être expliquée à partir d'une analytique préalable de l'être humain et de sa structure temporelle. L'ontologie traditionnelle devait être critiquement détruite, c'est-à-dire questionnée sur le fondement caché de son explication de l'être. Il fallait en particulier examiner la subjectivité du sujet, le *Sum* dans le *Cogito ergo sum* pour pouvoir à partir de là poser la question de l'être plus originellement qu'elle n'avait jamais été posée. Avec cette analytique phénoménologique du *Dasein,* Heidegger a atteint un terrain où il n'est plus nécessaire de reconnaître que le sujet de la science, et par suite les sciences elles-mêmes, sont le point de départ absolu qui détermine d'avance le sens de toute question philosophique. Bien plutôt la science apparaît comme un mode dérivé de l'être-dans-le-monde (*In-der-Welt-Sein*). Nous trouvions déjà dans *Sein und Zeit* cette phrase révélatrice : « Tout jaillissement dans le domaine ontologique est une dégénérescense » (*Alles Entspringen in ontologischen Felde ist Degeneration*). La science réduit l'être à ce qui est simplement en face de nous, ce qui est objet ; C'est là, pense Heidegger, porter atteinte au sens originel de la vérité, laquelle est *dévoilement* (*Unverborgenheit*). Dans un essai publié en 1949 dans *Holzwege* Heidegger considère le phénomène de la représentation du monde que se donne la science. Sa thèse est que l'essence de la science moderne a sa racine dans la technique, et non pas seulement parce que la science considère la technique comme un champ d'application possible. C'est bien plutôt la praxis technique qui constitue la science. La science devient de plus en plus une institution dans laquelle les moyens disponibles, c'est-à-dire de plus en plus les moyens techniques, décident à l'avance des questions que l'on peut poser. Mais, devant la dévastation de la terre amenée par la technique Heidegger n'en appelle pas à la tradition philosophique et religieuse de l'Europe. Dans cette dévastation de la terre par la technique il voit bien plutôt l'ultime et conséquente réalisation de la métaphysique occidentale, commençant avec Platon, qui comprend dans son histoire le christianisme, lequel avait déjà été désigné par Nietzsche comme « le Platonisme pour le peuple ». A la suite de Nietzsche, Heidegger expose, en une fresque grandiose, l'histoire de la décadence de la pensée européenne, histoire où Nietzsche lui-même figure comme le dernier métaphysicien. La thèse de Nietzsche sur la dévaluation des valeurs suprêmes et son exigence de renverser toutes les valeurs présupposent la transformation de l'être en valeur, transformation qui commence avec la

théorie des idées de Platon et le subjectivisme caché dans cette théorie. Le fondement du nihilisme s'y trouve déjà. Quand l'être est transformé en idée, en εἶδος, le sens de la vérité comme découverte de l'être se transforme en la rectitude subjective de la perception et de l'expression. L'histoire de la métaphysique est une histoire de l'oubli de l'être. C'est un processus de dégradation et de ruine. Les idées, Dieu, la loi morale, l'autorité de la raison, le bonheur du grand nombre, la culture, la civilisation perdent leur force constructive et s'anéantissent ; la volonté de puissance de Nietzsche ne fait que mettre au jour ce qui a toujours été l'essence cachée de cette métaphysique. Mais Nietzsche lui-même appartient à cette histoire comme en témoigne sa doctrine sur la volonté de puissance. Heidegger veut remonter non pas seulement au delà de la science et de la technique qu'il reconnaît comme les héritiers légitimes de la métaphysique mais aussi au delà de la métaphysique elle-même. Mais Heidegger, en partant d'une analytique du *Dasein* humain pour retrouver le sens de l'être, ne se situe-t-il pas précisément dans le subjectivisme qu'il critique ? Il le nierait absolument : ce n'est qu'en prenant pour thème la subjectivité du sujet, en posant radicalement la question transcendantale que l'on peut écarter le subjectivisme et anéantir même le concept de sujet. Selon la *Lettre sur l'humanisme* la philosophie de l'existence est un humanisme comme *lucus a non lucendo*. En définissant l'essence de l'homme comme *ek-sistence* (*Ek-sistenz*), comme *s'é-riger* (*Heraussteben*) dans l'être, comme *être-dans-le-monde* (*In-der-Welt-Sein*), Heidegger a accompli le pas décisif : il ne pense pas, d'une manière plus ou moins dissimulée, l'être à partir de l'homme, mais il pense l'homme à partir de l'être, comme *clairière de l'être* (*Lichtung des Seins*). L'être lui-même a besoin de cet éclairement car, contrairement à l'étant, l'être qui fait être l'étant a besoin de la parole qui l'exprime. Le langage est ainsi la *maison de l'être*. Heidegger se rend bien compte qu'il reprend la sentence de Parménide : « Penser et être c'est une même chose » ; il la pousse jusqu'à ses dernières conséquences logiques en même temps qu'il en reprend le sens premier. Il en est de même de la phrase de Kant : « Les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont tout autant les conditions de la possibilité des objets de l'expérience ». Cela signifie que, dans la pensée et la parole humaines, se décident non pas seulement le destin de l'homme mais aussi celui de l'être. L'homme est le *berger de l'être*. On peut aller plus loin : l'être lui-même est ce qui se dévoile et ce qui se cache dans l'histoire de l'homme. L'histoire de la métaphysique, pas plus que celle de la technique, n'est donc pas un accident fâcheux, mais c'est l'être lui-même qui s'est dérobé ; l'errance (*Irre*) dans laquelle tombe l'homme est un

destin de l'être. Heidegger emploie ici des concepts chargés de sens religieux mais dont il ne garde que la structure formelle : l'être nous adresse des paroles de consolation, il manifeste sa grâce, sa colère, il s'éloigne et se rapproche. La ressemblance avec la théologie chrétienne est frappante, mais elle a subi une dépersonnalisation et elle est transformée en mythe. D'un ton prophétique, sous l'invocation de Hölderlin, Heidegger annonce une nouvelle parousie qui suivra cette nuit du monde. La pensée se porte à la rencontre de cette parousie. Le concept de pensée, répondant à cette compréhension mythique de l'être, relève de représentations plus religieuses, plus poétiques que scientifiques. Dans le « tourbillon originel de l'interrogation », dans lequel disparaissent tous les contenus intellectuels particuliers, il ne reste comme fil conducteur qu'une étymologie maniée avec audace. L'étymologie, en effet, vise dans les mots ce qui n'est pas encore dit, et c'est cela qui intéresse Heidegger. Les derniers ouvrages de Heidegger en sont presque intraduisibles. Dans son essai sur Nietzsche, Heidegger décrit ainsi le rapport qu'il y a entre cette manière nouvelle, ou plus originelle, de penser et la science : « La pensée commence seulement quand nous avons fait l'expérience que la raison si honorée pendant des siècles est l'adversaire le plus acharné de la pensée ». Mais la raison que nous trouvons dans la science est l'héritière légitime de la raison philosophique. La technique est pour Heidegger la réalisation de la métaphysique. C'est pourquoi la pensée, dans laquelle il s'agit de l'être, doit laisser derrière elle la philosophie entendue comme métaphysique, et, comme le dit la *Lettre sur l'humanisme,* se retirer dans la pauvreté du simple *dire* (*sich in die Armut des einfachen Sagens zurückziehen*). Heidegger lui-même s'y est essayé en quelques pièces de prose poétique. Le style évoque certains textes bouddhiques ; il faut simplement dire ce que l'on a devant les yeux et le rendre transparent dans le langage. On ne peut dire que ces essais fassent grande impression. Leur simplicité voulue, leur expression pieuse, s'opposent étrangement au langage violent des écrits philosophiques. La volonté de dire l'indicible va souvent jusqu'au point où le langage comme médium de l'expression renonce. On peut y voir un signe de la profondeur de la pensée ; mais on peut aussi, avec Hegel, penser que la puissance de l'esprit n'est jamais plus grande que son expression et que sa profondeur n'est jamais plus profonde que son audace à se déployer et à se perdre dans ce qu'il explique. La question essentielle se pose : par sa volontaire sécession du monde moderne marqué par la science, la philosophie n'a-t-elle pas ratifié l'aliénation au lieu de la surmonter ? En s'engageant définitivement dans un positivisme fruste, les sciences, y compris la philologie, ne font justement que ratifier cette retraite de la philo-

sophie dans la mystique. Assurément Heidegger n'y verrait que le destin de l'être. Sa doctrine de l'être suppose en effet que tout ce qui se passe dans l'histoire humaine possède déjà une dernière légitimation par le seul fait que cela est. Heidegger a surmonté l'historicisme comme relativisme historique, en le rendant plus radical, et en faisant de l'histoire l'histoire de l'être. Il n'y a plus rien de relatif mais tout est absolu, tout est destin de l'être. De même que la liberté sans contenu de l'existentialisme, la décision existentielle du *Dasein* a finalement carte blanche pour s'engager arbitrairement en n'importe quoi ; ainsi l'histoire de l'être fournit après coup à l'homme un alibi qui justifie n'importe quel engagement. En 1933, Heidegger a vu dans le troisième Reich un nouvel avènement de l'être. Plus tard il a interprété le même événement comme une *errance,* non pas comme l'erreur du professeur de philosophie, mais comme l'errance de l'être qui se dérobe et qui est justement errance parce qu'il ne se fait pas reconnaître comme errance. Pareillement, dans la *Lettre sur l'humanisme,* Heidegger apporte au communisme la sanction de l'histoire de l'être, car c'est dans le communisme que s'exprime ce qui appartient à l'histoire du monde, bien que le communisme lui-même ne comprenne pas l'essence de cette histoire.

Karl Löwith [3], élève de Heidegger et maintenant professeur à Heidelberg, a attiré l'attention sur ces connexions et s'est demandé si ces conséquences ne sont pas nécessaires lorsqu'on interprète l'être à partir du temps. Dans son livre *Histoire du monde et histoire du salut* (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*), il a signalé que toute notre philosophie de l'histoire n'est qu'une théologie chrétienne laïcisée, et il s'est demandé si la réduction radicale de toute réalité historique à une catégorie ultime qui comprend tout ne constituerait pas le mensonge originel (πρῶτον ψεῦδος) de la pensée moderne. De toute façon on peut remarquer que la manière dont Heidegger transfigure ontologiquement le « il y a » aboutit finalement à faire capituler la philosophie devant les faits bruts, tout autant que l'obstination aveugle avec laquelle Nicolaï Hartmann accepte ces faits. Aujourd'hui Löwith essaie d'échapper au dilemne de la philosophie heideggerienne en renonçant totalement

3. Karl Löwith : *Das Individum in der Rolle des Mitmenschen,* 1928. — *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* 1935. — *Jacob Burckhardt. Der Mensch in Mitten der Geschichte,* 1936. — *Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhundert,* 1941. — *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger,* dans *Temps modernes,* nov. 1946, p. 343-360. — *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* 1953. — *Heidegger, Denker in dürftigen Zeit,* 1953. — *Wissen, Glauben und Skepsis,* 1956.

à la pensée historique. Mais bien qu'il se rattache à la doctrine nietzschéenne du retour éternel, à Goethe et à la théorie grecque du Kosmos, il a bien conscience qu'en se détournant ainsi il ne retourne pas en deçà de Heidegger mais il le dépasse et prend à la lettre l'interprétation extatique de l'homme dans la philosophie de Heidegger. Bien que l'homme, pour Heidegger, ne puisse être compris qu'à partir de l'être, cependant il est *le berger de l'être* qui se révèle proprement et uniquement en l'homme. Selon Löwith l'homme ne réalise sa destination qu'en s'insérant ekstatiquement dans un Kosmos qui, de son côté, n'a aucunement besoin de l'homme pour être ce qu'il est. Ce retournement reste d'ailleurs purement formel. Löwith n'a développé en fait que le mouvement qui le détourne de la philosophie de l'histoire et non pas la nouvelle philosophie non-historique. Comment d'ailleurs le pourrait-il ? Le Kosmos dont Löwith dit en modifiant la formule de Pascal : « qu'il passe infiniment l'homme », n'est donné à notre connaissance que sous la forme des sciences. Mais ces sciences sont elles-mêmes un fait historique qui ne porte que trop clairement les traces de son historicité. Le dernier mot de Löwith jusqu'ici n'est donc pas une nouvelle métaphysique de l'être intemporel, mais une *Skepsis* assez pyrrhonienne à l'égard de l'histoire. Si d'une part sa condamnation de la pensée historique enveloppe aussi le christianisme, d'autre part il pense que pareille *Skepsis* marque le point où la philosophie s'approche, le plus qu'il est possible, d'une foi chrétienne comprise selon son essence originelle.

Revenons maintenant à la philosophie de l'existence, nom sous lequel a été popularisée la philosophie de Heidegger. Depuis que Fritz Heinemann a employé cette expression pour la première fois, en 1929, il sert à désigner des penseurs bien différents les uns des autres. Karl Jaspers[4] dit que « s'il y a quelque chose de commun entre les philosophes que l'on rassemble sous ce terme de philosophie de l'existence, malgré leurs divergences de convictions, de formes et de contenus, c'est négativement le fait qu'ils brisent les cadres de la philosophie scientifique, et positivement un sérieux qui manque à tout savoir qui n'est que savoir. » Jaspers reproche à Heidegger que cette caractéristique ne se voie pas chez lui du premier coup et que dans *Sein und Zeit* il veuille analyser existentialement avec une subjectivité scientifique ce qui ne peut avoir de sens qu'existentiellement, quand c'est vécu par moi. Chez Jas-

4. Sur K. Jaspers, voir l'étude *Jaspers et la théorie de la vérité,* dans les *Archives de Philosophie,* tome XX, p. 184-215, 349-378, 499-587. Une liste des principaux ouvrages de K. Jaspers se trouve p. 499. Voir aussi, dans le présent Cahier, p. 313, les comptes-rendus par X. Tilliette.

pers le terme d'existence dans *Philosophie de l'existence* a le sens non équivoque d'un génitif subjectif. Pour Jaspers la philosophie est un acte existentiel, un acte de la liberté, dans lequel l'homme se réalise comme existence au sens de Kierkegaard. Pour autant la philosophie n'est pas pour Jaspers de la science. Heidegger, partant de la philosophie scientifique, aboutit à la négation de la science et finalement de la philosophie ; Jaspers au contraire reste fidèle à l'idéal d'une connaissance scientifique en laquelle il reconnaît la gloire de notre époque. La connaissance scientifique ne signifie pas pour lui image scientifique du monde. Pareille image du monde ne peut être l'œuvre de la science, mais seulement d'un dépassement du point de vue scientifique qui ne peut être légitimé à partir de la science elle-même. Parmi les trois figures qui ont marqué spécialement la pensée de Jaspers, les deux premières étant Kant et Kierkegaard, il y a Max Weber, le sociologue et le théoricien des sciences. Jaspers a reçu de lui le concept d'une science absolument indépendante des valeurs, science qui procure un savoir *cogent* et accessible à tous, précisément parce qu'elle renonce à rien dire sur la réalité proprement dite, sur ce dont il s'agit à proprement parler dans l'acte par lequel un *Dasein* particulier se réalise. Aucune anthropologie, dit Jaspers, ne sait ce qu'est l'homme ; aucune science de l'art ne sait ce qu'est l'art, aucune science de la religion ne sait ce qu'est la religion. Si la philosophie veut traiter cet englobant lui-même comme un objet de science, comme l'objet d'un jugement exact cogent, il cesse d'être un englobant, sa vie expire, il devient une chose. Il est facile de reconnaître ici une parenté avec les idées de Gabriel Marcel. Jaspers veut séparer la problématique transcendantale de la problématique scientifique. Mais pour lui cette séparation est existentielle. Selon Jaspers la vérité transcendantale, philosophique, ne peut pas être atteinte sous la forme d'un jugement exact cogent, mais seulement par un acte existentiel, un bond que Jaspers appelle aussi foi, foi philosophique qu'il envisage en nécessaire rapport de tension avec la foi religieuse. Ce bond dans lequel l'existence s'assure de la transcendance qui la porte, ne peut être effectué que par chacun pour soi. Ce qu'on y acquiert ne peut être aucunement élevé au rang de possession universelle sous la forme des objets de la conscience scientifique. On ne peut qu'en faire part sous la forme de communication personnelle. Enseigner la philosophie, ce n'est donc pas faire part de résultats cogents, mais c'est éveiller l'acte de transcender. Tous les énoncés déterminés que l'on doit apporter ici ne peuvent être que des chiffres qui signifient l'indicible. Dans l'acte de transcender tout savoir déterminé s'ouvrent les horizons de l'englobant comme *Dasein,* comme conscience en général, comme monde, finalement comme transcendance par laquelle je sais que

je suis porté et par rapport à laquelle je deviens existence. Au fond ce sont les trois idées kantiennes, le monde, l'âme, Dieu, qui reviennent ici sous une forme existentialisée. D'ailleurs le moment existentiel se trouve déjà chez Kant qui tient que la certitude des idées comme réalité ne vient pas de la raison théorique sous forme de savoir cogent, mais seulement de l'action morale. Il y a pour Jaspers deux expériences fondamentales qui, si l'on peut parler ainsi, servent de tremplin au bond du transcender. D'une part l'expérience de la limite dans les sciences ; sur le chemin de la science l'homme se heurte à une limite où la science doit refuser de répondre et où il s'agit pourtant de la question du pourquoi proprement dit. L'autre expérience est l'échec existentiel dans lequel l'homme religieux a toujours vu une forme particulière de la grâce.

Cette philosophie est non-scientifique, non pas qu'elle soit un enthousiasme naïf, mais parce qu'elle vient d'une conscience critique des limites de la science. Son attitude à l'égard des sciences est positive. Jaspers lui-même a été psychiatre. Il a écrit une *Psychologie des conceptions du monde* (*Psychologie der Weltanschauungen*), qui se rapproche beaucoup de la critique des idéologies de Karl Mannheim. Toutes les conceptions du monde sont pour Jaspers des carapaces (*Gehäuse*) dont la vérité est tout au plus un chiffre de l'englobant, mais seulement pour qui s'est élevé à cet état de dégagement que Jaspers appelle l'existence. Ici aussi on est près de la théorie de Mannheim de « l'intelligence survolant librement », avec cette différence que pour Jaspers ce survol qui s'élève dans l'englobant de la transcendance a un sens positif. On aperçoit d'ici la signification essentielle de la science pour la philosophie. Grâce aux procédés critiques de la science, et parce que la science ne peut atteindre que ce qui est objet de savoir cogent, la prétention à un savoir portant sur la totalité de l'univers est ruinée tout autant que l'idée fausse que la philosophie se faisait d'elle-même en croyant être une super-science. Par là même la philosophie peut être cet éclairement existentiel de l'être dont il s'agit pour Jaspers. Dans ce contexte Jaspers parle de raison comme Heidegger parlait de pensée. La raison n'est pas définie par la conscience des sciences. Cette manière de parler répond en Allemagne à une grande tradition. Pour l'idéalisme allemand la raison est distincte de l'entendement. L'entendement travaille sur la réalité empirique, la raison est son ressort caché, ce que Kant appelle la faculté des idées. Pour Jaspers la raison est la manière dont l'homme se rapporte à l'englobant.

On a parlé de l'irrationalisme de Jaspers. Or il faut remarquer que cet irrationalisme a son fondement dans son acquiescement sans réserve au concept positiviste de science. Au point de vue

politique, cette philosophie implique tout d'abord le rejet très décidé de tout totalitarisme. Toute prétention à la totalité, qu'elle soit celle d'un parti ou d'une conception du monde, tombe sous le verdict de la critique, parce qu'elle prive l'existence de son horizon infini et rend impossible la communication personnelle. Aucun contenu déterminé n'est une totalité ; c'est pourquoi la philosophie se sépare de la religion, bien qu'elle sache qu'elle se nourrit de la religion. La seule totalité est l'englobant auquel je me rapporte en tant que je suis existence. Lukács, le théoricien marxiste, voit dans cette doctrine la transfiguration idéologique de la condition de l'intellectuel bourgeois sans domicile social fixe. On ne peut nier que bien des représentants de ce qui s'appelle la gauche sans foyer ont trouvé leur patrie philosophique chez Jaspers. Il est tout aussi vrai que, en faisant table rase de toute conviction déterminée, où il ne voit qu'une carapace, Jaspers a fourni à beaucoup une raison de s'engager totalement d'une manière aveugle, à ceux qui trouvaient son acte de transcender par trop vague et dénué de contenu. Je sais bien qu'on ne peut le lui reprocher. Cela montre simplement combien la philosophie, et tout spécialement la philosophie moderne est inextricablement mêlée aux événements, mais cela n'est pas un critère pour apprécier une doctrine philosophique. Dans un monde où tout va mal, il n'est personne qui ne contribue plus ou moins, ne serait-ce que par sa résistance, à favoriser le mal. Mais si la pensée, par un sentiment mal compris de sa responsabilité, se préoccupait non pas de sa vérité mais des effets qu'elle entraîne, ce serait le triomphe du mal. C'est seulement par la pensée que la pensée peut assumer sa responsabilité.

Cela ne veut pas dire que la philosophie ne doit pas s'occuper de la crise dans laquelle elle-même et l'humanité européenne avec elle sont tombées. Autrement la philosophie pècherait par naïveté, et resterait bien en deçà de son concept. Pendant longtemps il a semblé que Husserl, le créateur de la phénoménologie, le plus important chef de file de la nouvelle philosophie allemande, avait dû être dépassé par Heidegger, précisément parce qu'il ne s'était pas avancé jusqu'à l'histoire, jusqu'à considérer la crise du monde moderne et de la science. En France, me semble-t-il, on considère encore que Heidegger est l'unique successeur légitime de la phénoménologie de Husserl.

Husserl a contesté expressément à plusieurs reprises l'authenticité de cette continuation. On a dit : le vieil Husserl ne peut plus suivre le mouvement ; lui-même s'est plaint amèrement qu'on le comptât ainsi au nombre des morts. On ne niera pas que Heidegger en posant plus radicalement la question transcendantale et en réfléchissant sur l'historicité avait conquis un nouveau terrain philoso-

phique sur lequel, pour la première fois, la phénoménologie pouvait rencontrer la philosophie de la vie et de l'histoire de Dilthey. Peu d'années avant sa mort Husserl avait compris, et c'est là son grand mérite, la nécessité de pénétrer lui-même sur le terrain. Depuis que, en 1954, on a publié, dans l'édition complète de Louvain, le grand ouvrage posthume de Husserl : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (*Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzententale Phänomenologie*), on ne peut plus guère parler ainsi. Le premier chapitre de ce livre avait déjà paru en 1936 à Belgrade, deux ans avant la mort de Husserl. Un an auparavant, en 1935, Husserl avait écrit dans une note : « La philosophie comme science, comme science sérieusement rigoureuse, apodictiquement rigoureuse, c'est un rêve qui est fini ». Or le programme même de la phénoménologie était la philosophie comme science rigoureuse ! Et maintenant, dans ce grand ouvrage, Husserl se met à défendre l'héritage du rationalisme européen, la tradition platonicienne de la raison contre la révolte aveugle de ce qu'on prétend être la vie, contre la barbarie. Il le fait sous forme d'une très large réflexion historique. Pareille réflexion n'avait pas été dans l'intention de ce protagoniste d'une *mathesis universalis*. Mais il écrit : « Imitons le comportement des hommes menacés par un danger. Pour que reste possible la tâche de toute une vie il faut, au moment du danger, laisser de côté cette tâche, et s'appliquer à ce qui permettra plus tard de reprendre une vie normale. Généralement, il résultera que tout aura changé, les circonstances qui déterminent notre vie et, en même temps, les tâches que l'on s'était primitivement proposées, à supposer même qu'elles ne soient pas devenues complètement sans objet ». Kant, dans les dernières parties de son *Opus postumum* réagissait à la manière dont la philosophie de la nature de Schelling continuait la critique du jugement téléologique ; la dernière philosophie de Schelling réagissait à la manière dont Hegel continuait, par sa philosophie de la société, sa propre philosophie de la nature idéaliste. Pareillement, le thème du livre de Husserl sur la crise est préfiguré dans la continuation de la phénoménologie par l'ontologie fondamentale de Heidegger[5]. Husserl avait auparavant refusé de reconnaître l'authenticité de cette continuation. Mais c'est la grandeur de Husserl qu'il n'en est pas resté à cette attitude purement négative et qu'il est entré lui aussi dans le terrain que Heidegger venait de conquérir. Or, tandis que Heidegger transposait en ontologie d'un destin de l'être, destin immémorial, la crise actuelle de la philosophie, Husserl analysait ses

5. Cf. Hermann Lübbe, *Husserl und die europäische Krise*, in *Kant-studien* 49/3, Köln 1957/58.

conditions historiques pour trouver les étalons permettant de la surmonter. Husserl se préoccupe non pas de détruire mais de conserver ce qu'il appelle le rationalisme européen. Il analyse profondément ce qui a amené cette aliénation de l'homme dans la science moderne, ce qui a séparé la science de la substance historique de l'être humain, ce qui a séparé philosophie et science. La science est entrée dans l'héritage de la philosophie, elle a rendu impossible une *mathesis universalis*. En même temps elle a laissé tomber dans un processus de formalisation toutes les questions qui constituaient autrefois la métaphysique et qui, comme le dit Kant, sont des questions que l'homme par nature est contraint de se poser. Husserl, notons-le, avait pleinement conscience de cette situation en face de la destruction positiviste et existentialiste, quand il restait fidèle au concept rationnel traditionnel de la philosophie. Toujours est-il que la prétention universelle de la philosophie ne peut plus se réaliser dans une connaissance universelle de l'être mais seulement dans une théorie transcendantale de la subjectivité. Kant, à la suite de Descartes, avait développé une pareille théorie ; mais le sujet transcendantal restait encore le corrélatif purement abstrait de la connaissance scientifique objective de forme mathématique. Husserl remonte au monde vivant, originel et toujours présent, qui est le fondement oublié de la signification des sciences physiques elles-mêmes, fondement pratique et historique de toute connaissance objective. C'est comme analytique de cette réalité universelle subjective que la philosophie doit redevenir universelle. On reconnaît sans peine la ressemblance avec l'analytique du *Dasein* chez Heidegger et, au delà, avec la philosophie de la vie de Dilthey. Mais le but de Husserl est opposé à celui de Heidegger. Cette remontée a pour résultat non pas de détruire le processus scientifique rationnel comme s'il n'était qu'un dérivé de l'être-dans-le-monde et qu'un oubli de l'être, mais de montrer qu'il est la forme suprême bien que la plus tardive de la *Praxis* humaine. Une remarque de Husserl, écrite en marge de son exemplaire de *Sein und Zeit*, est intéressante. A côté de la phrase de Heidegger : « Tout ce qui jaillit dans le domaine ontologique est dégénérescence », Husserl écrit cette simple question : « Pourquoi dégénérescence ? ». Husserl ne nie pas que la signification de la science européenne pour la vie est devenue fort douteuse. Mais précisément il se propose dans cette nouvelle anamnèse, de montrer comment la science appartient à la totalité concrète du monde vivant et en est l'accomplissement suprême. « La complète rationalité de la compréhension humaine du monde et de l'être », tel est pour Husserl le sens entéléchique de l'histoire européenne et, dans ce sens, le philosophe joue le rôle d'un « fonctionnaire de l'humanité ».

Husserl n'a pas achevé cette analyse du monde vivant ; ce n'est

probablement pas un hasard. Tandis que la question de Heidegger porte sur le *Dasein* comme individu non médiatisé et qui ne vient à soi que dans son individualité, la question de Husserl porte sur le sujet concret historique de la théorie scientifique. Or la théorie scientifique n'est pas simplement « toujours la mienne », mais elle a pour sujet l'homme dans la forme universelle de son existence, comme société. Mais le problème de la société ne s'est pas présenté à proprement parler dans la perspective de Husserl. Jusqu'à la fin il s'est efforcé de construire ce qu'il appelait la « réalité intersubjective » et parfois aussi l'humanité, à partir des actes et des contenus de la conscience transcendantale réduite phénoménologiquement.

Ce point de départ idéaliste transcendantal a trouvé une critique extrêmement sagace dans le livre récemment paru de Theodor W. Adorno : *Métacritique de la théorie de la connaissance* (*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*) ; en prenant position en face de Husserl cette critique s'attaque en même temps à toute théorie de la connaissance et finalement à l'idée d'une *philosophia prima,* d'un retour à quelque chose qui soit absolument premier, que ce premier s'appelle esprit, sujet ou nature. Adorno s'en prend avant tout au premier Husserl qui, contre sa volonté, a provoqué les nouvelles ontologies. Je ne puis pas rapporter, même en résumé, la doctrine de ce livre. Je ne puis qu'indiquer un point de vue. Adorno montre dans quel dilemne tombe Husserl en opposant sans médiation genèse et validité. L'une ignore complètement l'autre. La validité objective d'une expérience ou d'un jugement ne dépend pas de la manière dont expérience et jugement ont été acquis subjectivement. Mais Husserl ne se demande pas si la validité de la logique n'a pas peut-être elle-même une histoire. Il se rend la tâche trop facile, dit Adorno, quand il se débarrasse du problème de la genèse en le traitant de « problème propre au psychologisme ». Il est vrai que dans son livre sur la crise, dont Adorno ne tient pas encore compte, Husserl va plus loin et s'interroge sur la genèse historique de la science comme science. En continuant dans cette ligne on reconnaîtrait, ce que Adorno n'a pas trouvé chez Husserl, que l'universalité et en même temps le caractère d'aliénation et de chosification de la réalité sociale se trouvent dans le jugement logique en tant qu'il est universel et indépendant du sujet. La thèse d'Adorno est que la dialectique serait la conséquence de l'aporétique de la genèse et de la validité.

Les deux philosophes de Francfort, sociologues et critiques de la culture, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno [6], directeurs

6. Theodor W. ADORNO, *Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen,* 1933. — *Philosophie der neuen Musik,* 1949. — *Minima Moralia, Reflexionen*

de l'Institut de Recherches sociales de Francfort, qui est revenu il y a quelques années de l'émigration américaine, désignent leur pensée comme philosophie dialectique. Il est difficile d'en parler sommairement. C'est plus particulièrement d'une philosophie dialectique que vaut ce que je disais au commencement : son concept n'est pas différent du développement complet de ce qu'elle a à dire. Cela est d'autant plus vrai pour une philosophie qui, bien qu'elle vienne de Hegel, a renoncé au concept de l'esprit absolu et en même temps à toute prétention à un système fermé. Elle est essentiellement critique et au vrai une critique qui ne craint pas de faire des pétitions de principe. La formule de Spinoza : *Veritas est index sui et falsi* est renversée ici sous cette forme : *Falsitas est index sui et veritatis*. La pensée ne peut pas commencer avec une vérité primitive ; elle ne peut que réfléchir contre la non-vérité, selon la forme hégélienne de la négation déterminée. Mais comment savoir ce qu'est la non-vérité si on ne possède pas déjà un concept de la vérité ? Selon Horkheimer et Adorno la seule présupposition nécessaire est l'humanité ; la non-vérité, en dernière analyse, ne peut pas être définie théoriquement, mais elle n'est rien d'autre que l'injustice, l'injustice qui est faite à l'homme et cette injustice s'appelle répression, domination. Il n'appartient pas à la logique de décider sur la vérité. La logique permet à ceux qui dominent de prouver toujours que ma propre conservation est liée nécessairement au maintien du Tout injuste. Penser signifie que l'on se refuse à cette logique apologétique, la pensée est essentiellement émancipation, mise en lumière (*Aufklärung*). La pensée n'est pas un commencement absolu à partir duquel il faudrait renverser le monde. La pensée présuppose ce dont elle sort : la nature. Dans la mesure où elle se comprend elle-même de façon idéaliste, comme opposé absolu à la nature ou comme étant le fondement de la nature, elle retombe dans la nature. Dans une suite d'études allant de l'Odyssée jusqu'au Marquis de Sade et à l'Antisémitisme, Horkheimer et Adorno suivent la marche de ce processus comme « dialectique des lumières » (*Dialektik der Aufklärung*). L'idée directrice en est que les lumières et le progrès bourgeois contiennent en eux-mêmes un moment régressif qui finit par les détruire

*aus dem beschädigten Leben*, 1951. — *Versuch über Wagner*, 1952. — *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*, 1955. — *Dissonanzen, Musik in der verwalteten Welt*, 1956. — *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, 1956. — *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, 1957.

Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1930. — *Eclipse of Reason*, 1947. — *Zum Begriff der Vernunft*, 1952.

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1947.

et les renverser en leur contraire, la barbarie. Horkheimer et Adorno tiennent que la liberté dans une société est nécessairement liée aux lumières de la pensée. Mais ils critiquent cette société éclairée, plus radicalement que ne le fait aucun des critiques réactionnaires de la culture. Ils soumettent le progrès à une analyse accablante ; non pas qu'ils veuillent conserver le passé comme les romantiques, mais pour racheter des espérances passées. Pourquoi les *Lumières* rechutent-elles dans la mythologie ? En répondant à cette question Horkheimer et Adorno se rencontrent paradoxalement avec Heidegger, bien que dans une intention toute différente. C'est le propre du savoir comme puissance, c'est le moment de la domination dans toute la pensée passée et précisément dans la pensée des *Lumières,* que de se retourner finalement contre le sujet éclairé. La domination du sujet souverain sur toute la nature culmine finalement par la domination de ce qui est aveuglément objectif et naturel. Ce qui devient répression immédiate, ce n'est pas l'idéologie en laquelle la pensée dominatrice témoigne de sa mauvaise conscience, c'est la pensée qui a scruté toute idéologie mais tient ferme à sa domination. Sade et Nietzsche sont ceux qui achèvent sans merci les *Lumières*. On est ici très près de l'interprétation de Nietzsche par Heidegger. Le rationalisme qui ne prend pas conscience de son origine naturelle, la pensée qui ne prend pas conscience de sa racine mimétique, chavirent en irrationalisme aveugle, en mimétisme barbare, par exemple sous forme d'antisémitisme. On voit ici des pensées marxistes orchestrées par la psychanalyse. Ce n'est que dans les œuvres d'art authentiques que Horkheimer et Adorno trouvent un élément qui se refuse à la logique antihumaine de la domination et qui conserve la substance humaine du progrès. Adorno s'est consacré en grande partie à la théorie de l'art, spécialement de la musique. Dans son ouvrage *Philosophie de la nouvelle musique* (*Philosophie der neuen Musik*) il explique la manière dont il comprend le rapport dialectique de l'art et de la société avec des exemples tirés de Schönberg et de Strawinsky. Strawinsky est pour lui le représentant d'un conformisme artistique, le pendant musical du fascisme ; au contraire Schönberg et la musique dodécaphonique représentent le courant qui répond pleinement à l'état historique du matériel musical, qui incorpore cette intransigeance du sujet, laquelle refuse, même pas avec ironie comme Strawinsky, de s'incliner devant les normes du conformisme culturel. Cette œuvre où se mêlent Hegel, Marx, Nietzsche et Freud est un facteur important de la vie intellectuelle allemande actuelle, il faut dire qu'elle n'est pas peu servie par le talent littéraire singulièrement pénétrant et agile d'Adorno. La signification tient avant tout à ce que, non comme historiens de la philosophie mais comme philosophes et sociologues, ils ont intro-

duit Marx, et, au delà de Marx, Hegel, dans le dialogue philosophique. Ils ont très peu écrit sur Marx et ne le citent guère, mais ils montrent comment, aujourd'hui, on peut penser à partir de Marx et de Hegel. On ne trouve pas chez eux la doctrine authentique de Marx ni de Hegel. Depuis longtemps on a compris, avec Marx, que l'esprit absolu et la conciliation spéculative de la réalité aliénée ne sont qu'une idéologie. La révolution elle-même n'inspire plus confiance aux sociologues de Francfort. Marx voulait transformer le monde au lieu de l'interpréter. A Francfort on n'espère plus transformer le monde sinon en l'interprétant. La révolution est enfin remplacée par une critique philosophique qui est comme une psychanalyse de la société. A l'arrière-plan se cache la représentation eschatologique d'une humanité achevée, représentation dont le contenu est une situation peu réalisable historiquement mais dont l'origine religieuse juive est indéniable. Adorno et Horkheimer évoquent « le pressentiment d'un jour majestueux qui illumine la terre sans l'incendier en même temps ».

Le caractère transcendant de cette espérance historique n'a plus chez ces philosophes de fondement théologique, mais il repose sur le Rousseauisme psychanalytique caché qui admet que l'aliénation de l'homme a commencé avec le début même de l'humanité. En langage scolastique, l'infinité de la perspective qui se manifeste ainsi est l'infinité même de sa *materia prima* qui, par nature, s'aliène dans des formes déterminées et qui cependant garde une infinité potentielle à l'égard de ses formes. L'absence de stabilité, d'où part l'argument, ne trouve pas de but à sa visée. Le radicalisme de cette critique de la culture évoque un mot de Goethe : « On ne va jamais plus loin que lorsque l'on ne sait plus où l'on va ».

Penser le problème de la société civile, de l'aliénation du monde moderne, non plus seulement selon la méthode de Hegel, mais aussi selon le contenu de sa philosophie, telle est la tâche que s'est proposée Joachim Ritter[7], qui, après deux années d'enseignement à Istanboul, est rentré à l'Université de Münster. Mais il pose le pro-

7. Joachim RITTER, *Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens*, 1927. — *Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, 1937. — *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles*, 1952. — *Aristoteles und die Vorsokratiker*, in *Felsefe Arkivi* 3, 2/3, 1954. — *Das bürgerliche Leben. Zur Aristotelischen Theorie des Glückes*, in *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Jahrgang 32, 1956. — *Europäisierung als europäisches Problem*, in *Europäisch-asiatische Dialog*, 1956. — *Hegel und die französische Revolution*, 1957.

blème autrement que les philosophes de Francfort. Le terrain sur lequel ceux-ci s'efforcent de déterminer l'essence de l'aliénation est, pour Ritter, déjà le produit de l'aliénation, c'est-à-dire la nature définie par le besoin, nature abstraite et non historique de l'homme. La société bourgeoise étant définie par la satisfaction rationnelle de ses besoins, l'aliénation, pour Ritter comme pour Hegel, tient à ce que cette société s'est séparée de sa propre origine métaphysique historique. Pour Ritter il y a dans cette séparation tout d'abord quelque chose d'absolument positif. C'est parce que la société bourgeoise est abstraite que cette société a pu devenir la société universelle de l'homme en tant qu'homme et réaliser ainsi la vieille idée européenne d'une *civitas hominis.* Mais l'homme qui, dans cette société, arrive à la liberté et donc à être-soi, c'est l'homme historique qui n'est pas défini par le système abstrait des besoins. Cette séparation, cette division, ne signifient pas encore en soi aliénation. Quand on les comprend comme aliénation, on sent le besoin de procurer la conciliation en supprimant la division; cela ne peut se réaliser que par la terreur, qu'il s'agisse de la terreur de la Révolution en laquelle la substance historique de l'être-homme doit être anéantie, ou de la rébellion romantique et anarchique de l'individualité historique contre la réalisation rationnelle de l'humanité. Dans les deux cas on a oublié que les éléments séparés appartiennent à un ensemble. On s'explique que le national-socialisme devait recourir à la préhistoire pour se justifier, car le but progressif d'une société de l'homme en tant qu'homme appartient, depuis le christianisme, à la tradition historique. Capituler devant la réalité divisée c'est fuir dans l'intériorité romantique, dans la « bouillie du cœur » comme dit Hegel ; la raison ne s'y mesure plus avec le présent et ne voit plus que Dieu aussi y est présent. Le but de la philosophie, tout au contraire, est de faire prendre conscience que les éléments séparés appartiennent à un ensemble. La conciliation spéculative chez Hegel n'est rien d'autre.

Sans aucun doute l'interprétation que Ritter nous donne de Hegel est beaucoup plus proche des intentions de Hegel que la plupart de ce qu'on écrit aujourd'hui sur Hegel. Tout comme Hegel il a le mérite de ne pas anticiper la marche de l'histoire. Il montre ce qui est ; ce qui est est une réalité antagonique. L'antagonisme interne de la société divisée en classes vient de ce qu'on a isolé le système des besoins. C'est pourquoi, chez Hegel, à la philosophie correspond l'état, qui réalise historiquement la conciliation. Il reste néanmoins un problème non résolu. Dans la philosophie de Ritter il s'agit de conserver le monde traditionnel historique ; mais si on ne veut pas le réduire à sauvegarder le folklore, il est défini par la théologie et la métaphysique comme

théories rationnelles de l'être et de ce qui est toujours. Or la philosophie se comprend comme *philosophia prima*. Cette *philosophia prima* ne peut pas être conservée en tant que telle par une herméneutique de la réalité historique, mais seulement par elle-même, en réalisant des aperceptions métaphysiques. Mais aujourd'hui, faire de la métaphysique immédiatement, sans réflexion sur la crise historique de la métaphysique et sur tout ce que l'on pense contre la métaphysique, c'est rester en deçà du concept de la philosophie. Ce serait purement arbitraire. Hegel, conscient de cette situation, s'est proposé la tâche grandiose de construire une synthèse de la philosophie de l'histoire et de la métaphysique, comme métaphysique ou plutôt comme théologie spéculative. Il devait en effet s'aider pour cela de la théologie chrétienne de la Révélation. Là où Hegel est aujourd'hui assimilé de façon vivante, l'unité de la métaphysique et de la philosophie de l'histoire est réalisée comme philosophie de l'histoire, comme théorie de la société. Mais la métaphysique comme telle a disparue. S'il en est ainsi, comment se représenter la conservation de la substance traditionnelle de la pensée européenne par la philosophie ? L'interprétation philosophique de Hegel par Joachim Ritter est ambivalente, aussi ambivalente que la réalité de la société, aussi ambivalente que Hegel lui-même. A cela correspond la composition hétérogène du groupe des élèves de Ritter, où un même dialogue réunit de purs thomistes, des théologiens protestants, des marxistes et des sceptiques radicaux. Mais n'est-ce pas là précisément le côté positif de cette ambivalence ? Une *philosophia prima,* qui se présente avec une signification sans équivoque, qui prétend être un savoir contraignant, ne peut pas rendre compte du désaccord qui existe entre sa prétention à une vérité universelle et le fait que ses partisans sont un parti parmi d'autres. Tant que la métaphysique n'aura pas repensé fondamentalement son rapport avec la théologie d'une part et avec l'histoire de l'autre, sans devenir pour autant théologie ou philosophie de l'histoire, sans doute ce qui lui tient à cœur ne peut être mieux sauvegardé que dans une philosophie de l'histoire qui réfléchit sur son rapport à la métaphysique.

**Robert SPAEMANN**

Münster

# DE BLONDEL A TEILHARD

## NATURE ET INTÉRIORITÉ

En cet automne 1957, nous avons assisté à deux Congrès dont chacun fut dominé par un nom : le Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française d'Aix-en-Provence [1] s'ouvrit sous l'égide de Blondel : son thème très blondélien, *L'Homme et ses Œuvres*, amena bon nombre de conférenciers à souligner ce que la philosophie spiritualiste française doit à l'influence durable du « philosophe d'Aix ». A la Semaine des Intellectuels Catholiques de Paris sur *La Vie* [2], c'est l'œuvre et la pensée du Père Teilhard qui furent souvent évoquées.

Blondel et Teilhard : on fit explicitement le rapprochement de ces deux noms au Congrès d'Aix [3]. Ce n'était pas, nous semble-t-il, par pur souci d'actualité : car autour de ces deux œuvres cristallisent deux tendances distinctes mais cependant nettement apparentées de la pensée spiritualiste de nos jours. C'est pourquoi il nous a paru intéressant de pousser la comparaison un peu plus loin qu'on ne l'a fait jusqu'ici, sous un point de vue nouveau, à la faveur d'un curieux rapprochement de textes qu'il est possible de faire entre *L'Action* de 1893 et *Le Phénomène Humain.* Nous n'entendons pas faire ici une comparaison complète entre Blondel et Teilhard. Ces pages ont un objet très limité : souligner une rencontre doctrinale qui s'est opérée entre Blondel et Teilhard sur un point précis de Philosophie de la Nature ; noter au préalable entre l'un et l'autre auteur des différences de méthode qui augmentent la valeur de cette rencontre. On verra que la question

1. *L'Homme et ses Œuvres,* Actes du IXe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Aix-en-Provence, 2-5 septembre 1957, dans *Les Etudes Philosophiques,* 1957, No 3.

2. *Qu'est-ce que la Vie ?*, Semaine des Intellectuels Catholiques de Paris, 6-12 Novembre 1957. (Editions Horay, Paris, 1958).

3. Notamment M. Gaston Berger, dans sa belle conférence d'ouverture sur *Trois Philosophes Aixois : Blondel, Paliard, Segond,* que l'on souhaiterait voir publier.

peut avoir quelqu'importance : elle touche aux relations entre Science et Philosophie, et à une ligne de synthèse de la Philosophie de la Nature.

Entre Blondel et Teilhard, les disciples soucieux d'exégèse précise noteront sans doute d'abord les *différences* très nettes : Blondel, d'une façon générale, n'est pas favorable à l'utilisation des données scientifiques dans une synthèse philosophique. Nous voudrions rappeler la vigueur de ses affirmations sur ce point : cela fera ressortir avec d'autant plus de force, pensons-nous, l'intérêt du rapprochement que nous aurons à faire ensuite. Il suffit de citer les titres de trois des « Eclaircissements » qu'il a publiés à la fin du Tome premier de *La Pensée* : ils semblent dirigés à l'avance contre une entreprise de synthèse telle que celle du Père Teilhard :

> *9. Critique des données empiriques, en tant qu'elles deviennent l'objet d'une extrapolation pour servir à des constructions ultérieures.*
> *10. Critique des notations scientifiques, en tant qu'elles reçoivent une interprétation réaliste et servent d'appui à la spéculation métaphysique.*
> *11. Critique de l'emploi, par la philosophie, des notions utilitaires et des théories scientifiques, agglomérées les unes avec les autres et formant le cadre apparent de la réalité* [4].

Résumons les raisons alléguées dans *La Pensée* pour justifier cette réticence vis à vis de l'utilisation philosophique des résultats des sciences :

1) De nombreuses notions empiriques ou scientifiques élémentaires, trop vite abstraites de l'expérience sensible, puis découpées et imaginées comme des réalités séparées se trouvent être, sous cette forme, inadéquates à la complexité du réel : c'est le danger des points de vue partiels érigés en conceptions exclusives. Telles sont les notions de continu et de discontinu si on les conçoit comme exclusives l'une de l'autre [5].

2) Il faut se méfier de *l'amalgame* fait par l'imagination entre des apparences sensibles, des notions scientifiques abstraites, et des extrapolations : « nous devons éviter comme la peste de la philosophie un semblable amalgame » qui ne peut engendrer ni une certitude ni une représentation cohérentes [6].

3) Les résultats de la science sont *caducs*. Les progrès récents eux-mêmes, dans l'ordre de la découverte ou de l'épistémologie

4. *La Pensée* (1934), Tome I, pp. 281, 283 et 294.
5. *La Pensée*, T. I, pp. 281-283, 299-300, 304-305.
6. *La Pensée*, T. I, p. 285.

scientifiques, qui pourraient nous faire croire à l'avènement d'une certitude désormais plus stable, ne doivent pas nous écarter de notre attitude réservée vis à vis de ces résultats. Ce serait construire sur des bases nouvelles une illusion plus raffinée mais non moins fragile [7].

4) Certaines théories scientifiques semblent avoir une portée très générale, telle celle de la croissance de l'entropie dans l'univers, mais ceci tient à ce que nous *extrapolons* leur domaine d'application dont l'extension nous est, en fait, inconnue [8]. De l'examen de quelques théories scientifiques à titre d'exemple, Blondel tire cette conclusion générale : cette critique « est propre à nous libérer non seulement de *quelques* théories dont les savants peuvent avoir à s'affranchir, mais de *toutes* les théories analogues, à la tyrannie desquelles les philosophes ont toujours à se soustraire », et à nous écarter de toute « physique métaphysique » [9].

Nous n'insisterons pas sur l'étude particulière que fait Blondel de la théorie de la relativité, car il ne semble pas en avoir parfaitement compris la portée ni la structure [10].

Au total, l'univers, tel que nous l'atteignons, reste partiellement pour nous un *indéfini*, un ἄπειρον, plutôt qu'un Cosmos pleinement défini qui puisse suffire comme base solide à toute une philosophie [11].

Si nous nous reportons maintenant à *L'Action* de 1893, nous constatons que la doctrine de Blondel sur ce point était déjà très ferme : elle partait d'une longue et subtile analyse de la connaissance scientifique [12], dans laquelle il distinguait la représentation mathématique et la connaissance expérimentale. La première part

7. *La Pensée,* T. I, p. 285. De même dans *L'Action* de 1936, T. II, p. 118.
8. *La Pensée,* T. I, 287-288 et 305.
9. *La Pensée,* T. I, pp. 298-299.
10. *La Pensée,* T. I, pp. 290-293. Pour discuter cette critique de Blondel, il faudrait rappeler que la théorie de la relativité n'est pas, selon le propos d'Einstein lui-même, un relativisme, mais au contraire une recherche des vrais *invariants.* Par ailleurs, un perfectionnement de la théorie récemment proposé aurait donné satisfaction à Blondel sur un point. Cf. J. Abele et P. Malvaux : *Vitesse et Univers Relativiste* (Paris, Sedes, 1954). Nous reviendrons sur cet ouvrage.
11. *La Pensée,* T. I, Chapitre I : La Pensée Cosmique et son Double Aspect. Spécialement pp. 16, 18, 22.
12. *L'Action* (1893), IIIe Partie, Première Etape, Chap. II : *L'Incohérence des Sciences Positives et la Médiation de l'Action,* pp. 51-86. Dans la suite, quand nous citons *L'Action* sans autre précision, c'est toujours à l'ouvrage de 1893 que nous nous référons. Dans sa réédition de 1950, la pagination est identique à celle de 1893.

du simple et de l'homogène (qu'elle suppose d'emblée atteint au terme d'une analyse souvent hypothétique du réel dans des notions telles que celles d'espace, de point matériel, de corpuscule simple, etc.), pour reconstruire les phénomènes par synthèse *a priori*. Mais elle ne se suffit pas. Et son application au monde physique se solde par de nombreuses hypothèses de départ, conventions et fictions simplificatrices. La connaissance expérimentale part au contraire de synthèses concrètes, complexes, hétérogènes et discontinues, qui s'imposent à elle dans l'observation, pour en faire l'analyse *a posteriori*. Pour cette analyse, elle fait souvent appel à la mathématique, mais en empruntant diverses fictions pour passer conventionnellement de l'ordre de la qualité à celui de la quantité, et sans pouvoir « mathématiser » tout l'objet visé.

Un hiatus subsiste donc entre ces deux démarches parallèles de l'esprit scientifique qui ne sont ni autosuffisantes ni parfaitement unifiées entre elles : la synthèse mathématique ne rejoint pas les unités concrètes dans toute leur richesse, et la complexité de celles-ci défie une analyse qui se voudrait complète. « L'analyse et la synthèse ne sont pas réciproques », elles ne se rejoignent pas complètement : « Il y a dans l'unité apparente de l'explication scientifique une invisible fissure »[13]. C'est pourquoi, poursuit Blondel, il ne faut pas prendre de façon trop réaliste l'image de l'univers que les sciences nous fournissent. Elles ne nous offrent qu'une double série de symboles cohérents et commodes ayant avec les natures des relations certaines mais habituellement ignorées de nous, et sans portée proprement philosophique[14].

Au total, à ce stade de notre analyse, il semblerait donc que la perspective de Blondel devrait être tout à fait hostile à celle dont part *Le Phénomène Humain* : l'observation des degrés d'organisation des êtres tels que les sciences de la nature nous les révèlent. La philosophie de Blondel part d'une toute autre science, celle de l'action humaine, construite à partir de l'analyse de l'intériorité, d'une « science de la vie subjective »[15]. Et pourtant, c'est ici justement que Blondel et Teilhard se rejoignent une première fois. Philosophe du Tout et des vues totalisantes[16], Blondel veut montrer comment « intériorité et extériorité se rejoignent »,

13. *L'Action*, pp. 69, 78-79, 82-83, 87.

14. *L'Action*, pp. 68-69, 83, 85-86, 481-483. Mêmes affirmations dans *L'Action* de 1936, Tome II, pp. 114-123.

15. *L'Action*, ibidem, Chap. III : La Science subjective de l'Action. pp. 87-102.

16. « Il n'y a que le Tout qui soit intelligible ». Note inédite de Blondel : Cf. A. Cartier : L'Intuition Génératrice de l'Œuvre de Blondel, dans : *L'Homme et ses Œuvres*, Actes du IXe Congrès, pp. 447-448.

« comment il y a continuité de la science de l'objet à la science du sujet »[17].

Voici comment s'opère cette transition. Le manque d'unité de la science dans son état actuel (en 1893 !) nous faisait douter de sa valeur théorique. Mais ses succès, ses progrès constants et sa fécondité nous avertissent de ne pas nous arrêter à son seul contenu « littéral », mais de prendre aussi conscience d'un dynamisme impliqué en elle et dont il faut philosophiquement rendre compte. Il y a là, immanent à la science vécue, un problème qui nous oblige à dépasser la science « écrite »[18]. Ce dépassement se fait par voie réflexive, mais en deux directions complémentaires, à savoir dans le sujet et dans l'objet. Il se fait d'une part dans le sujet qui élabore la science : « *L'action* (humaine) d'où procèdent les sciences ne s'y épuise pas, en les soutenant elle les dépasse et les déborde, en permettant leur croissance et leur succès elle prouve qu'il y a en elles plus que les sciences ne connaissent et n'atteignent »[19]. C'est le dynamisme interne de l'action du sujet qui implique beaucoup plus que sa visée immédiate. Nous reviendrons sur le contenu de cette implication. Notons simplement que la continuité de l'action par laquelle le savant investit l'objet de sa recherche est facteur d'unification de la science. Et ce dépassement se fait d'autre part en ces êtres extérieurs que la science étudie et utilise ; la réflexion postule en eux une « synthèse concrète », une unité et une certaine *intériorité*. Ces deux intériorités actives du sujet et de l'être perçu sont conditions a priori de possibilité aussi bien de la consistance objective et téléologique de la science que de son succès[20].

Blondel a développé ce dernier point en quelques pages qui sont une véritable anticipation d'un Chapitre fondamental du *Phénomène Humain* : *Le Dedans des Choses*[21]. On se souvient que le Père Teilhard invite matérialistes et spiritualistes à se placer sur un terrain commun, à se rejoindre en un point de vue acceptable par tous, celui d'une « Phénoménologie ou Physique généralisée où la face interne des choses sera considérée aussi bien que la face externe du Monde », et qui couvrira « la totalité du Phéno-

17. *L'Action*, p. 88.
18. *L'Action*, p. 81.
19. *L'Action*, p. 80.
20. Ceci est repris brièvement dans *L'Action* de 1936, T. II, p. 123.
21. P. Teilhard de Chardin : *Le Phénomène Humain*, Chap. II : *Le Dedans des Choses*, pp. 49-64, à comparer avec Blondel : *L'Action* (1893), IIIe Partie : *Le Phénomène de l'Action : Première Etape*, Chap. III : *Les Eléments de la Conscience et la Science subjective de l'Action*, pp. 87-102.

mène cosmique »[22]. C'est précisément par la même méthode que Blondel a opéré explicitement un dépassement du positivisme et du scientisme : elle consiste à « décrire et à ajuster les deux aspects du phénomène universel », « le système total des phénomènes »[23]. Tout ceci est très proche, jusque dans le vocabulaire, du fameux Avertissement du *Phénomène Humain* : « Rien que le Phénomène... tout le Phénomène ». C'est une phénoménologie qui, comme chez Teilhard, fait abstraction du plan ontologique, sans cependant le nier : « La question ontologique est écartée, et serait prématurée ici ; on l'oublie si, du rapport défini entre ces deux ordres de phénomènes (internes et externes), on tire quelque conclusion idéaliste ou matérialiste que ce soit »[24]. « Prendre les phénomènes pour ce qu'ils sont, sans plus ni moins ; ...ce faisant, la philosophie... réintègre, dans la partie de son domaine où règne la grande paix de la science, la plupart des questions où elle s'est perdue en controverses sans aboutissement possible »[25]. A partir de ce stade, Blondel élargit donc comme Teilhard le concept de science, en ne le limitant plus à l'objet des « sciences positives », mais en l'étendant à la fois à l'observation méthodique de l'intériorité et des aspects subjectifs et objectifs de l'action. Philosophe de métier, Blondel a été soucieux de marquer les grosses différences épistémologiques qui séparent ces deux espèces de sciences, différences obvies qu'il ne nous est pas nécessaire d'exposer ici. Mais ce qui le rapproche beaucoup de Teilhard, c'est qu'il en a aussi marqué *la jonction* rationnelle, en sorte que l'esprit positif et positiviste ne soit pas en droit de refuser de le suivre. Jonction d'abord par le point de vue phénoménal commun aux deux domaines, encore qu'il faille rester conscient de l'extrême diversité des perceptions

22. *Le Phénomène Humain,* pp. 49-50. Nous avons interprété ce texte dans *Archives de Philosophie*, Janvier 1957, T. XX, p. 14-18.

23. *L'Action,* Note 1 de la page 87, et p. 90. Voir aussi pp. 42 et 44 ; p. 86 : la conclusion du Chap. II, et la transition des Chap. II et III.

24. *L'Action,* p. 95, note 1. Sur ces rapports entre description et ontologie, voir aussi : p. 42, et pp. 480-486. Pour désigner la méthode de cette partie de l'Action de Blondel, on a aussi employé l'expression : « *phénoménisme méthodologique* ». Mais comme le terme de phénoménisme reste historiquement coloré par les positions métaphysiquement restrictives qu'il a désignées (cf. *L'Action,* p. 481), nous préférons employer celui de phénoménologie, maintenant courant, quitte à rappeler qu'il existe autant de variétés de phénoménologie que d'Ecoles. Voir, sur « phénoménisme » Blondélien : A. Cartier : *Existence et Vérité* (P.U.F., 1955), pp. 216-226, et 234.

25. *L'Action,* p. 483. Voir aussi p. 489 : « Prendre l'action, non pour y mettre ce qui n'y serait pas, non pour l'interpréter... mais pour constater tout ce qu'elle est, qu'on le sache ou qu'on l'ignore ».

et appréhensions désignées par le mot phénomène depuis la Physique jusqu'à la Morale [26]. Jonction aussi par l'objet lui-même : cette science de l'action est conçue à bon droit comme intérieure à la philosophie, mais la *Première Etape* de la phénoménologie blondélienne constitue une charnière, une continuité dialectique (c'est à dire une continuité *sans homogénéité*) entre sciences positives et philosophie, par l'intermédiaire de la notion de *dedans* des choses ; les degrés d'intériorité inférieurs à l'homme, conçus comme préparation de l'apparition de l'organisme et de la subjectivité humaines, dessinent l'enracinement de la conscience dans la nature.

Beaucoup d'interprètes ont négligé cette étape de la dialectique blondélienne, importante cependant, et soulignée récemment à bon droit par le Père A. Cartier [27]. Il suffit de relire le Chapitre III de la *Première Etape,* intitulé *Les Eléments de la Conscience et la Science Subjective de l'Action,* et qui porte en fait pour une bonne part sur les analogies et les préparations cosmologiques de la conscience dans l'univers infra-humain, pour être frappé par les ressemblances qu'il présente avec *Le Phénomène Humain* : « Les sciences positives ne subsistent que grâce à un postulat permanent » : elles doivent supposer que les systèmes intelligibles ou organiques qu'elles considèrent s'appuient sur l'existence de synthèses réelles qui ne se réduisent pas à la somme des éléments perçus par l'analyse :

> « Il faut (y) supposer... un principe interne d'unité, un centre de groupement imperceptible aux sens ou à l'imagination mathématique, une opération immanente à la diversité des parties, une idée organique, une action originale qui échappe à la connaissance positive au moment où elle la rend possible, et pour tout dire d'un mot qui a besoin d'être mieux défini, une *subjectivité* » [28].

26. Il faut aussi tenir compte de ce que cette phénoménologie de l'action comporte l'explicitation de certaines significations des phénomènes, comme notre comparaison nous amènera à le souligner un peu plus loin.

27. Dans A. Cartier : *Existence et Vérité, Philosophie Blondélienne de l'Action et Problématique Existentielle* (P.U.F. et Privat, Paris et Toulouse 1955), pp. 68 à 72 : « Avant de justifier le déterminisme subséquent (à l'action humaine), il faut justifier le déterminisme antécédent à la liberté, il faut montrer comment elle surgit dans le monde, et s'y relie sans s'y perdre... L'analyse a posteriori... décrira l'expansion de la nature, depuis ses formes les plus basses jusqu'à la réalité humaine, soulignant par là la solidarité de l'homme avec l'univers ; mais l'analyse réflexive, intervenant, complètera ce point de vue, en affirmant la nécessaire hétérogénéité et transcendance de la liberté vis à vis de ses conditions » (p. 68).

28. *L'Action,* p. 87. C'est l'auteur qui souligne, ici et dans nos citations suivantes les mots *subjectivité, s'intérioriser, dedans* des choses.

L'auteur se propose donc la tâche délicate de caractériser le subjectif à l'état élémentaire, d'une part « vu du dehors » (expression approximative à laquelle il apporte en note les nuances voulues), et d'autre part vu du dedans. Bien plus, il s'agit d'étudier si possible le passage de cette intériorité objective, si l'on peut dire, à l'intériorité subjective, de « regarder comment les phénomènes *s'intériorisent,* et comment de la connaissance objective même l'on est amené à extraire une notion de plus en plus précise du subjectif »[29].

Cette recherche s'effectue dans une ligne inspirée pour une part de Leibniz, et Blondel ne s'en cache pas. Mais il a su choisir assez habilement chez Leibniz ce que peut assimiler un réalisme critique, et ce que les données scientifiques modernes ne rendent pas périmé. Parmi ces traits leibniziens, relevons la conception de la synthèse concrète comme « projection idéale de l'ensemble en un centre de perception » et comme subjectivité ; la mention du *vinculum*[30] ; le rôle attribué à la force ; et cette idée que le *dedans* d'un être marque, non plus son assujettissement au tout, mais au contraire « la victoire d'un point sur l'univers entier »[31], et en même temps « comme une concentration de l'univers en un point »[32], un *infini* relatif. Mais les « monades » blondéliennes, différentes sur ce point de celles de Leibniz, sont en interaction universelle dans la solidarité cosmique, en pleine conformité avec la mécanique moderne ; et il y aura des relations intrinsèques entre solidarités mécanique, organique, psychique, cognitive.

C'est en effet ici que se place l'effort le plus précis et le plus subtil de Blondel pour articuler l'une sur l'autre connaissance scientifique et philosophie, pour situer au sein même des déterminations scientifiques par excellence, celles du déterminisme mécanique, le signe de l'intériorité la plus élémentaire, le début de l'intériorisation des êtres. Considérons l'interaction entre l'univers et chacun de ces micro-centres de synthèse, ou « points cosmologiques »[33] : elle est dissymétrique : la *réponse* du micro-centre aux actions de l'univers sur lui n'est pas identique à l'influence reçue :

29. *L'Action,* pp. 87-89.
30. *L'Action,* p. 89.
31. *L'Action,* p. 92. Sur la force, p. 93. Sur l'infini antérieur au vivant : p. 94.
32. *L'Action,* p. 95. Et p. 93 : « La vie est l'organisation d'un petit monde qui reflète le grand ». Mention explicite de Leibniz et comparaison avec les monades, p. 92.
33. Nous nous permettons de forger cette expression en parallèle avec les notions leibniziennes de « point physique » et de « point métaphysique » : Leibniz : *Système Nouveau de la Nature,* § 11 (dans *Œuvres,* Edition Janet, 1866, T. II, p. 531).

« Cette réaction toujours singulière est comme une ébauche de sujet,... un moyen terme plus ou moins *naturé,* un dedans. Et ce qu'on nomme ainsi « intérieur », c'est la présence du tout à sa partie et de la partie à son tout, sans qu'il y ait symétrie exacte entre la passion et l'action. Ainsi apparaît la force »[34].

Or la force implique une action propre, un premier degré de spontanéité. Tel est « l'*agir* ou l'*être* scientifique » du phénomène subjectif le plus élémentaire. Notons-le en passant : un mécaniciste ne pourrait pas objecter validement : « Il n'y a pas lieu de parler de spontanéité, puisque toute force et toute action physiques sont soumises au déterminisme et prévisibles suivant ses lois » : cette objection impliquerait une ignorance du plan sur lequel se situe la notion de spontanéité : celle-ci n'a pas besoin d'une lacune du déterminisme pour s'y loger : elle marque ici le commencement de l'observation philosophique : elle exprime la *signification* aux yeux du philosophe de certains aspects du déterminisme, notamment de ces centres de réactions naturées[35].

Dans les sciences de la nature, l'application de ces vues est d'autant plus facile et plus adéquate que l'on se rapproche davantage du vivant :

« (Dans ces sciences) il y a, même dans l'élément le plus subtil que l'analyse expérimentale puisse atteindre, l'affirmation implicite d'un *dedans,* d'un centre interne de projection auquel se rapporte une multiplicité virtuelle. Et dans toute la hiérarchie des combinaisons et des formes organiques, l'unité systématique se marque de plus en plus, comme le signe d'un principe immanent de perception et d'organisation »[36].

Bien plus, le phénomène semble être d'autant mieux perçu et intelligible qu'il manifeste par son organisation intrinsèque une subjectivité croissante. C'est pourquoi Blondel, tout comme Teilhard, loin de se contenter de cette affirmation d'un dedans des choses, pense trouver, dans cette loi de croissance des intériorités en fonction des organisations, une clé des relations entre subjectivité et extériorité, entre conscience et nature :

« Il faut, dans l'ensemble des connaissances positives et dans le système total des phénomènes, saisir en acte le progrès même de la vie subjective »[37].

Ceci nous vaut une admirable description de l'être vivant, qui précédait *L'Evolution Créatrice* de quatorze ans et *Le Phénomène*

34. *L'Action,* p. 93.
35. Voir *L'Action,* pp. 91 à 93, et 96.
36. *L'Action,* p. 89. Le mot « dedans » est encore deux fois souligné page 92.
37. *L'Action,* p. 90. Et pour l'application de cette méthode : pp. 93-102.

*Humain* d'un demi-siècle, et qui pourtant, après ces deux grands ouvrages et bien d'autres, mérite encore d'être lue [38]. On ne la résume pas. Notons-y simplement, pour la comparaison qui nous occupe, quelques traits pré-teilhardiens : la vie est réflexion de l'univers sur lui-même, « redoublement perpétuel et véritable intégration ». « Elle se nourrit de l'univers entier, et chaque perception est accompagnée d'une augmentation d'énergie ». L'articulation du psychisme sur l'organisme est éclairée par le fait que ce dernier réalise à la fois autonomie et adaptation au milieu, il est simultanément système auto-régulé et « bien informé » (si l'on nous permet ces termes postérieurs à l'ouvrage de Blondel et empruntés à la théorie scientifique moderne de l'information). Instinct et psychisme sont la face interne de l'organisation. Ils sont une présence active à tout le milieu extérieur, c'est-à-dire à la fois un condensé de ses énergies, une réceptivité à toutes ses influences et une réponse originale à tous ses problèmes. Au sommet, l'homme :

« L'homme est un microcosme, *summa mundi et compendium*, le sommaire de toutes les expériences, de toutes les inventions et de toutes les ingéniosités de la nature, extrait et produit original de tout l'ensemble ; l'univers rassemble en lui ses rayons. La vie subjective est le substitut et la synthèse de tous les autres phénomènes quels qu'ils soient » [39].

La nouveauté, l'excellence de chaque degré d'organisation réside dans la subjectivité qui lui correspond.

« Une forme *plus complexe, où l'intériorité se marque davantage,* est donc une réflexion des formes subalternes qui lui ont servi d'aliment, et en ce sens le subjectif est de l'objectif concentré » [40]

C'est là déjà une formulation de la loi teilhardienne de croissance de la conscience en fonction du degré de centro-complexité. Selon Blondel, le fait de conscience ne s'appuie donc pas seulement sur le dernier de ses conditionnements organiques et psychiques, mais sur toute la série des phénomènes structurellement antérieurs qui convergent et se résument en lui [41]. Trois autres thèses teilhardiennes sont donc déjà présentes ici : continuité du mouvement total de la nature sous un certain aspect, et cependant, existence de degrés irréductibles et discontinus de subjectivité [42] ; enfin, convergence et achèvement récapitulatif de l'Univers dans l'homme.

38. *L'Action,* p. 93-95.
39. *L'Action,* p. 95.
40. *L'Action,* p. 96. C'est nous qui soulignons.
41. *L'Action,* p. 96.
42. *L'Action,* p. 97, note 1.

Au terme de cette analyse, il est de toute importance de noter que cette genèse *organique* de l'intériorité n'est qu'une face des choses, celle qui nous a fourni cette transition dialectique entre science et philosophie. Mais c'est la tâche propre de la philosophie de considérer la seconde face, celle où la conscience est connue comme acte intérieur et en tant que tel. C'est ce que fait Blondel par la suite. La conscience apparaît alors comme irréductible non seulement aux éléments qui la conditionnent mais même à leur synthèse organique. Elle est non seulement « réceptivité universelle », mais « originalité radicale » [43] : c'est sa *spiritualité,* que la première étape de cette phénoménologie permet de *situer* dans l'univers, mais que seule une deuxième étape, plus intérieure, plus réflexive, permet de *saisir.*

Complétons cette comparaison par quelques traits de ressemblance saisis à partir de l'œuvre de Teilhard, et que nous avions omis de noter au passage, pour ne pas nuire à l'unité de notre analyse des positions de Blondel. Chez le Père Teilhard aussi, une influence de Leibniz peut être reconnue comme probable : c'est une transposition de la doctrine des monades suivant une optique propre : les monades leibniziennes sont des substances indépendantes, sans causalité réciproque, conçues métaphysiquement et dans une perspective pré-idéaliste. Celles de Teilhard sont des centres organo-psychiques en interaction réelle, conçus dans une cosmologie réaliste. Mais il y a plusieurs ressemblances.

Ainsi, nous avons vu par quelle image Blondel évoque, à la base de sa cosmologie, la solidarité physique des éléments de l'univers : « La présence de l'univers s'exprime en un point, et le point s'imprime en tout l'univers » [44]. Or Teilhard part de la même base, et dès le premier Chapitre du *Phénomène Humain, L'Etoffe de l'Univers,* il développe une image analogue : en extension d'abord, l'action de chaque corpuscule cosmique est coextensive à tout l'univers, et réciproquement « chaque atome est centre infinitésimal du Monde lui-même » [45]. Puis en profondeur, dans l'ordre des structures, « chaque élément du cosmos est positivement tissé de tous les autres », soit par composition, soit par relation [46]. Enfin le Tout, lié par cette solidarité, représente une capacité globale d'action dont une résultante partielle s'inscrit en chacun de nous [47] : c'est, comme chez Blondel, une interprétation dynamique, c'est-à-dire

43. *L'Action,* p. 102.
44. *L'Action,* p. 92.
45. *Le Phénomène Humain,* pp. 36 et 40.
46. *Le Phénomène Humain,* p. 38.
47. *Le Phénomène Humain,* p. 40. Mêmes idées dans *Le Milieu Divin,* pp. 45-47.

dans une perspective d'interaction, d'une thèse leibnizienne : chaque monade représente tout l'univers à sa manière et suivant un certain point de vue[48]. Enfin, de même que la monade de Leibniz et la synthèse concrète de Blondel sont des centres de *perception*, et que la perception au sens où ils l'entendent ne fait qu'un avec la fonction *d'unification*, de même chez Teilhard l'éveil de la conscience est conçu comme l'apparition « des formes les plus rudimentaires concevables de perception intérieure »[49], et il accompagne le premier degré *d'organisation*, dont il est la face interne.

***

A tous ces rapprochements précis portant sur le fond et la forme du *début* de ces deux phénoménologies, il faut ajouter une ressemblance d'ordre plus général portant sur le mouvement d'ensemble qu'elles révèlent. Nous ne ferons que l'évoquer, car cette comparaison a déjà été faite par M. Cl. Tresmontant[50], et la pousser plus loin demanderait une nouvelle étude qui nous écarterait de l'objet principal de cet article.

La dialectique de l'action de Blondel et la phénoménologie de l'évolution convergente de Teilhard partent donc toutes deux de la matière cosmique, suivent son évolution progressive, la voient toutes deux converger provisoirement dans l'homme par intériorisation. Mais des deux côtés ceci n'est qu'une première étape : dans les deux perspectives ce mouvement ressource son dynamisme dans l'énergie psychique de l'homme pour accomplir sa deuxième étape, la plus significative : d'un côté l'expansion universelle de l'action, de l'autre la formation de la noosphère planétaire. Enfin chez l'un comme chez l'autre ce mouvement postule, sans le procurer ni l'exiger naturellement, mais comme par une attente suprême, le don d'un achèvement divin. Dans les deux développements, la phénoménologie s'approfondit comme méthode à mesure que son objet s'intériorise, et elle se prolonge jusqu'à décrire inclusivement le pressentiment humain d'une fin transcendante ; elle ne peut affirmer celle-ci avec une certitude métaphysique, ni même la *nommer*, mais elle la *désigne* par un symbole, un signe

48. Leibniz : *Système Nouveau de la Nature*, § 14 : *Œuvres* (Janet, 1866), p. 533. Et *Monadologie*, § 57 et 62 : ibidem, pp. 602-604.

49. Comparer : Leibniz, *Monadologie*, § 12, 13, 14 (*Œuvres*, p. 596).
Blondel, *L'Action*, pp. 89 et 98.
Teilhard, *Le Phénomène Humain*, p. 53, note 1.

50. Cl. Tresmontant : *Introduction à la Pensée du P. Teilhard de Chardin*, dans *Recherches et Débats* (Arthème Fayard), Octobre 1955, pp. 121-125.

algébrique, à remplir par la théologie : « le point Oméga », « C'est »[51].

Bien entendu, une étude complète devrait faire ressortir aussi les multiples différences de ces deux dialectiques qui apparaissent si l'on compare l'ensemble des deux ouvrages. Par exemple, dans l'ensemble, Blondel, pour établir sa « preuve » de la transcendance, insiste davantage sur les *insuffisances* des prises naturelles de l'action par rapport à son vouloir total, et sur l'indigence des divers degrés des êtres : ce dernier point ressort nettement dans *L'Etre et les Etres,* où la matière, la vie, la personnalité n'apparaissent pas seulement comme accomplissements successifs mais surtout comme postulant de plus en plus explicitement par leur inachèvement et leur contingence une relation à L'Etre Suprême. Teilhard insiste plutôt sur les *conditions positives* de l'achèvement *d'une convergence* évolutive déjà amorcée, et qui est par elle-même grosse de sens.

## CONCLUSION

Dans la présente note, nous nous bornerons à une brève conclusion d'ordre historique. Nous avions terminé l'analyse ci-dessus, quand nous a été communiquée une lettre du Père Teilhard à M. Claude Cuénot, datée du 5 février 1955, qui est venue appuyer nos conjectures :

> « Avec Blondel, j'ai été en relations (à travers Valensin) pendant environ un an (juste après la première guerre, vers 1920). Certains points de sa pensée ont certainement agi sur moi : la valeur de l'action (qui est devenue chez moi une Energétique

51. Tel est, on s'en souvient, le dernier mot de *L'Action*. Il s'agit de l'existence du surnaturel : la philosophie montre la nécessité de poser l'alternative : « Est-ce ou n'est-ce pas ? » Elle prouve qu'on ne peut, en pratique, ne point se prononcer pour ou contre, mais elle en ignore la nature et n'a pas à se prononcer en tant que philosophie. Mais Blondel, à la dernière ligne, nous demande la permission d'ajouter un seul mot à la philosophie pour témoigner de sa certitude d'homme : « C'est ».

Autres points de comparaison possibles entre Blondel et Teilhard : le rebondissement de l'action par la réflexion : cf. *L'Action,* pp. 118-121, et 125. Et : « Quiconque est né pour l'action regarde devant soi ; ou s'il cherche d'où il vient, c'est seulement pour mieux savoir où il va... En avant et en haut » (p. 123).

quantitative expérimentale d'une puissance biologique d'évolution) »[52].

Et le 8 février 1955, il écrivait à un ami qu'il voyait sa doctrine comme une « Energétique singulièrement apparentée à la Métaphysique blondélienne de l'Action ».

Nous pouvons donc supposer qu'à l'occasion de ces relations avec Blondel, l'attention de Teilhard fut probablement attirée sur *L'Action* de 1893 par leur ami commun le Père Auguste Valensin. Il est assez vraisemblable que Teilhard, résidant alors à Paris, ait pris connaissance de *L'Action*[53] : vers le début de l'ouvrage, sous le gros titre de la Troisième Partie, *Le Phénomène de l'Action,* les sous-titres qui suivent pouvaient attirer l'attention d'un scientifique : ils font six fois de suite mention explicite de la science. C'est là, dans les Chapitres II et III, que figure la doctrine que nous avons rappelée ci-dessus. Mais nous ne prétendons affirmer ici qu'une vraisemblance, car rien, dans les écrits de Teilhard ou dans les témoignages recueillis jusqu'ici, ne nous prouve avec certitude qu'il ait effectivement fait cette lecture et puisé à cette source l'idée et l'expression de « dedans des choses ». La lettre à Claude Cuénot ne fait pas allusion au dedans des choses, et la mention que l'on y trouve de la « valeur de l'Action » peut s'entendre d'une connaissance générale de la doctrine blondélienne sans lecture de l'ouvrage. Cependant, comme habituellement Teilhard se réfère très peu aux autres philosophes, la référence ci-dessus a des chances d'être fondée sur une lecture personnelle.

Remarquons que cette notion de dedans des êtres pourrait sembler assez banale (et par le fait même, la rencontre entre les deux auteurs sur ce point serait moins significative), si on la considérait isolément ; mais en fait elle est philosophiquement valorisée par son contexte, comme étape d'une certaine dialectique semblable chez les deux auteurs sur une partie de leur itinéraire : elle opère, chez l'un et l'autre, la médiation entre le monde inférieur où règnent les catégories du déterminisme et le monde humain ; elle est pour tous deux le fil conducteur permettant de dépasser une science purement matérialiste.

52. Cité avec la bienveillante autorisation du destinataire.

53. Il est d'ailleurs possible qu'il en ait pris connaissance plus tôt : le Père Teilhard entra au Noviciat d'Aix-en-Provence en 1899. Il y fut rejoint en 1900 par Auguste Valensin, qui avait été un disciple fervent de Blondel dans cette même ville universitaire de 1896 à 1900 : voir *Les Etudes Philosophiques,* Avril 1955, Louis Ruy : *Le Père Auguste Valensin,* p. 219. L'amitié de Teilhard et de Valensin se développa durant leurs études : voir *Nouvelles Lettres de Voyage* (Grasset 1957), pp. 172-173, où Teilhard dit de A. Valensin : « C'est lui qui m'a appris à penser... Nous nous aimions profondément ».

Enfin, tenons compte du fait que ce point de rencontre doctrinal n'est pas le seul : il est accompagné de plusieurs autres que nous avons relevés, bien qu'ils soient moins nets que celui-ci. Est-ce Blondel qui a attiré l'attention de Teilhard sur Leibniz ? Teilhard a employé de bonne heure le terme de monade ; Blondel aussi, dans *L'Action* de 1893. En tout cas, il faut remarquer que tous deux font subir à la monade de Leibniz la même transformation [54].

Au total, influence certaine malgré plusieurs divergences et une différence assez nette de tempérament intellectuel, Teilhard davantage tourné vers le sens cosmique, Blondel vers l'intériorité et le sens subjectif de l'action. Si Teilhard n'a pas puisé chez Blondel la suggestion du point précis sur lequel nous les avons rapprochés, il s'agit alors d'une convergence doctrinale spontanée digne d'être remarquée surtout dans deux systèmes qui gardent, malgré cela, une autonomie d'inspiration très nette. De toute façon, ce rapprochement n'est peut-être pas inutile pour qui veut interpréter, reprendre ou compléter les dialectiques blondélienne et teilhardienne. Il nous restera à en tirer un nouveau profit, par quelques conclusions sur les relations entre Science et Philosophie, et sur l'usage que la Philosophie de la Nature peut faire de la notion d'intériorité étendue au-delà de l'homme, en profitant d'expériences de pensée telles que celles de Leibniz, de Blondel et de Teilhard, à rapprocher de la perspective hylémorphique. Ce sera l'objet d'une autre note.

**Christian d'ARMAGNAC**

Vals-près-Le Puy.

54. Voir ci-dessus, pp. 305, 308-309, et *L'Action* de 1893, pp. 92-93 : interprétation de la monade en termes de phénoménologie de la nature.

# COMPTES RENDUS

KARL JASPERS. — **Philosophen des 20. Jahrhunderts.** — Herausgegeben von Paul Arthur Schilpp. Philosophische Autobiographie und Antwort von K. Jaspers, 24 kritische Aufsätze. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1957. Grand in-8° cartonné de 872 p. Prix : DM 43.

LUDWIG ARMBRUSTER, S. J. — **Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik.** — 144 p., ö. S. 58,50 DM 11,40. Verlag Felizian Rauch. Innsbruck, 1957.

L'édition allemande du considérable ouvrage de P. A. Schilpp, deuxième volume d'une collection consacrée aux « Philosophes du xx^e^ siècle », paraît avant l'édition originale américaine, la majorité des articles étant rédigés par des auteurs allemands. L'éditeur californien s'est entouré de vingt-quatre des meilleurs connaisseurs et critiques de Jaspers. Mais ce qui ajoute un prix extrême à cette réunion d'articles, c'est l'importante contribution personnelle de Jaspers : une captivante autobiographie de 80 pages, et une réponse de 100 pages et plus à ses interlocuteurs. L'autobiographie reprend et développe des textes analogues publiés dans *Rechenschaft und Ausblick* et dans le *Nachwort* de la 3e édition (1956) de *Philosophie*. C'est un document précieux, grâce auquel on constate de nouveau combien cette « philosophie de l'existence » est marquée jusqu'aux fibres par des expériences personnelles. La réplique, également, donne un bel exemple de modestie et de communication. Du reste, le Symposion tout entier, suivant la meilleure tradition, constitue, à une ou deux exceptions près, un modèle de « symphilosopheîn »... Les critiques sont variées et parfois contradictoires, et elles attestent par là la richesse et l'interprétation polyvalente de l'œuvre de Jaspers. Les longues explications de celui-ci, qui presque toutes portent sur des aspects vitaux de sa pensée, n'ajoutent rien de substantiel, sur le fond des choses, à ce qu'il a déjà dit ailleurs, mais de nombreuses précisions, notamment sur son rapport à la science et à la religion. Très notable est le ton conciliant ; l'accent tombe plus d'une fois sur l'aveu des limites personnelles. Jaspers maintient énergiquement que sa philosophie n'est jamais qu'un appel à l'existence possible, mais l'inflexion « rationnelle » est, nous

semble-t-il, de plus en plus visible. En ce qui regarde son attitude religieuse, l'essai biographique contient des indications très éclairantes, et l'*Antwort* montre plus nettement que naguère où se situent ses retranchements, ses lignes de repli, car toutes les prises de position ne sont pas inamovibles. Il y a chez lui une passion de l'irréversible personnel, une conscience du lien originel à la Transcendance, un jugement sur l'Histoire corrélatif d'un sens très particulier de l'historique, qui l'écartent sans doute irrémédiablement des religions révélées. Il faut dire que plusieurs articles ont porté le débat assez loin pour que la confrontation fût sans détours : ceux de John Hennig, de P. Ricœur et de Sören Holm.

Les principales faces de cette pensée si ample et si multiple sont passées en revue, et le rassemblement d'études venues des deux continents donne lieu à d'instructives divergences, bien qu'aussi de réelles convergences se manifestent dans l'éloge ou dans le désaccord. Mais il manque un travail global sur les chiffres — malgré d'excellentes suggestions dans les articles de Ricœur sur la religion et de Johannes Pfeiffer sur la conception de l'art —, sur la raison et la relation à Kant, sur les *Weltanschauungen*. Pourtant le copieux essai de Fritz Kaufmann forme une sorte de somme jaspersienne, un peu touffue, mais bourrée de renseignements et d'hypothèses. Plutôt que d'analyser tout le contenu de l'ouvrage, nous voudrions seulement signaler les articles qui nous ont le plus intéressé. Outre les études déjà mentionnées sur la religion (une autre, celle d'Adolph Lichtigfeld, défend la conception que Jaspers se fait de Dieu), une contribution de Jeanne Hersch donne à Jaspers l'occasion de livrer le fond de sa pensée, en mettant l'accent sur une aporie : comment peut-on hériter la tradition sans appartenir à aucune tradition concrète, particulière ? Plusieurs articles sont d'excellents exposés d'ensemble : Kurt Hoffman (les concepts fondamentaux), Edwin Latzel (les situations-limites), Helmut Rehder. La dissertation de Johannes Pfeiffer sur la signification de l'Art donne beaucoup plus que son titre ne promet. L'analyse précise de Gerhard Knauss tire au clair la notion si difficile d'englobant ; on ne partagera pas sans discussion sa critique, mais c'est un fait que la systématique englobante n'est pas dénuée d'arbitraire et qu'elle appelle une formalisation plus nette, qui laisse d'ailleurs Jaspers sceptique. Deux articles tranchent par leur agressivité et déparent ce volume d'hommages : ceux de Walter Kaufmann (Le rapport de Jaspers à Nietzsche) et d'Eduard Baumgarten (Pour et contre le Mal radical), parce que leurs auteurs veulent au préalable opposer leurs idées à celles de Jaspers. Et, d'une façon générale, ces professeurs (Fritz Kaufmann, Ed. Thyssen, Kunz, Earle...) sont trop souvent préoccupés de renvoyer à leurs œuvres ou de faire valoir leur propre pensée, que celle de Jaspers domine de très haut.

Au cours de sa réponse, Jaspers signale incidemment la com-

plexité du problème de l'objectivité dans son œuvre : « Je suis d'accord avec Earle, que dans mes écrits les notions d'*objet*, d'*objectivité,* sont employées au sens large et au sens étroit, et donc pas de façon univoque. » (p. 794). Elucider cette question, c'est la tâche du P. Armbruster dans sa thèse brève et précise. Par la méthode et le traitement des notions, par l'angle de vue adopté, par le choix judicieux des références et des citations, par le souci d'appliquer à Jaspers un mode d'analyse classique, également en plus d'un passage par des recoupements, ce livre ressemble à l'étude de Thomas Räber dont nous avons rendu compte ici (janvier 1958). Et il conduit au même résultat, à savoir de montrer la consistance logique de la pensée de Jaspers. Il est certain que l'examen attentif des idées d'objet et d'objectivité révèle la place de l'universel et la forte articulation objective des démarches de l'*Existenzerhellung* et de la Métaphysique. Cependant, outre que l'auteur, suivant Dufrenne et Ricœur, s'attarde un peu sur quelques problèmes d'interprétation dépassés, et qu'il ne souligne pas assez le rôle croissant de la *Vernunft* dans la Logique, je doute que Jaspers approuve entièrement cette « annexion » qui prend la forme d'un dépassement et d'un jugement, tant lui est soucieux de ne pas entamer la liberté singulière : les linéaments d'objectivité que présente sa métaphysique doivent de toute nécessité repasser au chiffre et à la décision de l'existant. Du reste, l'effort de compréhension est considérable. Sur la critique, nous marquerions volontiers notre accord de fond, avec quelques réserves de détail. Les perspectives de prolongement, inspirées de Lotz, sont trop succinctes pour qu'on puisse les discuter aisément ; je ne crois pas, là non plus, que Jaspers accepte de remplacer l'englobant par l'idée d'Etre, qui ramène l'analogie, contre laquelle il s'est formellement prononcé.

L'auteur peut se permettre le luxe d'une bibliographie japonaise, mais il n'en fait que très discrètement état dans son exposé.

X. Tilliette

Ch. de MORE-PONTGIBAUD. — **Du fini à l'infini.** — Collect. *Théologie,* n° 36, Aubier, éd. Montaigne, 1957, 212 p., 795 frs.

Voici près de trente ans, le R. P. de Moré-Pontgibaud publiait dans les *Recherches de Science Religieuse* deux articles sur *l'Analogie des Noms divins* qui furent alors très remarqués [*R. S. R.* XIX (1929), p. 481-512, repris ici dans la finale du ch. I et le ch. II ; *R. S. R.* XX (1930), p. 193-223 qui forme le ch. III du présent ouvrage ; le ch. IV a paru également dans la même Revue, t. XXXVIII (1951-52), p. 161-188]. Depuis cette époque, il n'a cessé

de méditer son sujet, dépassant le cadre de la philosophie pour aborder l'étude de l'analogie révélée. Nous avons donc ici le livre d'une vie, et ce n'est pas petit éloge dans un temps où l'on fait preuve parfois d'une hâte excessive à produire.

Le P. de Moré-Pontgibaud, on le saisit à chaque ligne, a longuement travaillé son ouvrage, prudemment considéré les divers aspects de la question, patiemment analysé les textes de ses devanciers, exactement pesé et savamment équilibré l'expression de sa propre pensée : celle-ci d'ailleurs ne cherche pas à être personnelle ou originale, mais seulement à cerner une vérité très haute et, par le fait même, subtile et délicate à traduire. Il n'a pas voulu faire œuvre d'érudit, au risque de décevoir certains lecteurs qui souhaiteraient, dans le premier chapitre par exemple, des références plus précises ou des textes alignés. Mais il a fait mieux à notre avis : il a pénétré du dedans, avec un esprit sympathique et critique tout ensemble, la pensée de ceux qui ont déjà étudié la question, retrouvé leur intention profonde sous les formules, décelé la richesse ou les limites de leur système philosophique ; ensuite, il s'est plongé tout entier, avec l'exigence du philosophe, la probité du théologien, le goût de l'artiste et enfin la secrète flamme du mystique, dans le mouvement existentiel et noétique qui conduit ou devrait conduire tout esprit humain *du fini à l'infini* ; le mérite de ce livre est que son auteur s'y est engagé pleinement, à ce niveau de profondeur où, comme dans les *Confessions* d'Augustin, l'expérience personnelle d'un seul rejoint et suscite l'expérience de tous.

Le *ch. II, la communauté analogique,* développe sur un exemple typique les fondements noétiques et métaphysiques de la pensée analogique. On louera particulièrement l'auteur de situer l'analogie *au niveau du jugement,* retrouvant ainsi, par delà Cajetan, la manière même de saint Thomas. C'est dans le jugement, acte dynamique par excellence, que se discerne le dépassement qui fait éclater en quelque sorte les concepts mis en présence, en dévoilant, au delà du mode de représentation immédiate, une signification de plus en plus ample et extensive. Le P. de Moré-Pontgibaud se réfère ici au P. Joseph Maréchal : c'est bien en effet dans la perspective du finalisme de l'esprit que l'analogie conquiert sa parfaite intelligibilité. On est en droit de se demander toutefois si l'analyse d'un seul jugement (« cet homme est bon ») fait apparaître sans contestation ce finalisme de l'esprit qui, surtout quand il s'agit des transcendantaux et de l'être, met en évidence la relation du concept en son mode de représentation limité à sa signification absolue et illimitée. Pour notre compte, sans contester la valeur des doctrines maréchaliennes, nous souhaiterions qu'elles soient fondées moins sur l'analyse *formelle* d'un jugement que sur une réflexion totale qui porterait à la fois sur l'activité

judicatrice en son universalité et sur l'ensemble des objets et des valeurs que cette activité met en œuvre. Autrement dit, c'est seulement au terme d'une réflexion sur la pensée, sur les valeurs et le monde que l'esprit discernerait de manière décisive à la fois l'absolu de son affirmation et l'Existant suprême qui est non seulement la loi mais encore la condition de possibilité de l'affirmation et des affirmés. Mais, croyons-nous, cette requête est implicitement satisfaite dans la pensée du P. Maréchal où la forme du jugement contient une référence de droit à tout jugement possible et où l'idée de l'être implique tous les êtres.

L'exposé du ch. III sur les *formules de l'analogie* oppose avec netteté la théorie de Cajetan et celle de Suarez ; d'un côté, vue métaphysique profonde qui ne consent pas à sacrifier la communication dynamique entre les degrés de l'être à une exigence cartésienne de clarté ; de l'autre, souci logique de clarté et de distinction, mais au dépens des liens intimes du réel. Mais c'est le chapître sur l'*analogie métaphorique* (IV) qui mérite particulièrement l'attention du philosophe. A ce propos, l'A. esquisse avec bonheur une doctrine de l'implication réciproque du sensible et de l'intelligible, d'une « synergie » (p. 110) de l'intelligence et des sens grâce à laquelle, au sein de la métaphore, l'esprit remplit et pare l'idée abstraite de la richesse évocatrice et de la couleur du concret :

> La métaphore n'est qu'une application (et une application réduite à l'art du langage) des moyens selon lesquels le sensible contribue à l'expression du spirituel et de l'infini par la beauté (p. 103)... Ici... ni le matériel n'est pensé à part du spirituel, ni le fini à part de l'infini, mais bien au contraire, ils sont perçus indistinctement l'un par l'autre, l'un à travers l'autre (p. 107).

Le P. de Moré-Pontgibaud revalorise ici tout ce qu'implique la doctrine de l'âme *forma corporis* (p. 108, 111) ; il inverse, comme on le fait trop rarement mais comme il conviendrait de le faire, la célèbre *continuatio* de l'esprit au sens dans la *conversio ad phantasmata* : celle-ci n'est point un appauvrissement pour l'intellect, mais plutôt un achèvement par où l'universalité de l'idée, en s'appliquant à l'originalité du singulier, se parfait de la singularité elle-même ; l'universel abstrait devient dès lors un universel concret ou, ce qui est la même chose, le singulier prend valeur universelle :

> Le métaphore, par la large assise concrète qu'elle sous-tend à nos idées spirituelles, les installe dès l'abord sur le plan de l'être (et donc de l'illimité), et d'un être dont la réalité concrète est perçue (p. 113)... L'analogie métaphorique, par

> rapport à l'analogie propre, est donc le remède naturel et le complément normal que réclame la ténuité de notre développement spirituel (p. 114).

C'est dans une telle perspective, assurément, que les êtres de ce monde deviennent les signes évocateurs de Dieu, et par là prend tout son sens la « religion cosmique » (cf. J. Daniélou, *Dieu et nous,* Grasset 1956, ch. I), comme « première révélation » de Dieu.

A regret, nous passerons plus rapidement sur les trois chapitres consacrés à l'analogie révélée, cette partie du livre relevant plus étroitement de la Théologie. Le P. de Moré-Pontgibaud situe très exactement l'analogie révélée par rapport à l'analogie propre : elle présente les caractères d'une « vision directe », « par l'intérieur » (p. 121) ; c'est ici Dieu qui se dévoile lui-même, « donné et transmis comme un concret qui condescend » (*ibid.*) :

> On pourrait définir les notions révélées sur Dieu que nous envisageons ici : des éléments intellectuels transfigurés sous l'influence de l'intuition divine qui origine la révélation, organisés et dirigés en vue de la communication de soi qui en est le terme. Il y a bien analogie, mais étroitement subordonnée, et même, on peut le dire, instrumentale (p. 130)... Reflets d'une réalité qui dépasse les intuitions humaines, ce sont des instruments choisis et unifiés à partir du transcendant, et destinés à nous y introduire (p. 124).

Les éléments de l'analogie ne sont plus d'ailleurs seulement des notions : ce sont aussi des personnes, des événements et une histoire, qui se concentrent autour de la personne du Verbe Incarné, Jésus-Christ, préparé par les patriarches et les prophètes et continué par l'Eglise. Ces aspects objectifs supposent toujours corrélativement une préparation subjective qui va à leur rencontre : celle de la grâce qui « divinise » l'homme chrétien et qui, le configurant aux Personnes divines, le rend capable de saisir d'autant mieux le Divin Modèle qu'il lui devient plus semblable intérieurement. Ainsi, au terme de l'ascension de l'âme qui trouve son couronnement dans la vie mystique, la connaissance révélée de Dieu doit se décrire « comme une intuition communiquée par et dans une médiation transformatrice » (p. 173).

A. Solignac, s. j.

# BIBLIOGRAPHIE

## OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION


Archivio di Folosofia : *La Filosofia dell'Arte Sacra.* Cedam, Padova, 1957.

Dictionnaire de spiritualité. Fasc. XXIV. Beauchesne, 1958.

Recherches internationales à la lumière du marxisme, N° 4, *Physique.* Editions de la Nouvelle Critique, 1957.

*Structures et liberté.* Etudes Carmélitaines. Desclée De Brouwer, 1958.

BARRAT (D. et R.). — *Charles de Foucauld et la Fraternité,* Le Seuil, 1958.

DIEM (H.). — *Gott und die Metaphysik.* Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1956.

DO-DINH (P.). — *Confucius et l'humanisme chinois.* Le Seuil, 1958.

DUBARLE (D.). — *Initiation à la Logique.* Gauthier-Villars, 1957.

ECOLE (J.). — *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle,* Nauwelaerts, 1957.

JASPERS (K.). — *Philosophie und Welt.* Piper Verlag, 1958.

JUNGIUS (J.). — *Logica Hamburgensis.* J. J. Augustin Verlag, Glückstadt/Holstein, 1958.

LEFEBVRE (H.). — *Problèmes actuels du marxisme.* P.U.F., 1958.

MARIETTI (A.). — *Pour connaître la pensée de Hegel.* Bordas, 1957.

MOREAU (J.). — *La conscience et l'être.* Aubier, 1958.

NEDONCELLE (M.). — *Vers une philosophie de l'amour et de la personne.* Aubier, 1957.

POGGI (A.). — *Cultura e Socialismo.* Opere nuove, 1958.

SOLARI (G.). — *Studi Rosminiani.* A. Giuffri, Milano, 1957.


---

## TABLE DES MATIÈRES



*Bulletin de l'actualité philosophique*




*Le Gérant :* Henry **BEAUCHESNE**

Imprimé en France

IMP. « LA HAUTE-LOIRE », 23, BD CARNOT. — LE PUY-EN-VELAY.

Dépôt légal : 2me trimestre 1958. — N° de série : Imprimeur : 167

# EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

## I. — PUBLICATIONS PERIODIQUES

### LE BULLETIN SIGNALETIQUE

Le Centre de Documentation du C.N.R.S. publie un BULLETIN SIGNALETIQUE dans lequel sont signalés par de courts extraits classés par matières tous les travaux scientifiques, techniques et philosophiques, publiés dans le monde entier.

Le Centre de Documentation du C.N.R.S. fournit également la reproduction sur microfilm ou sur papier des articles signalés dans le BULLETIN SIGNALETIQUE ou des articles dont la référence bibliographique précise lui est fournie.

ABONNEMENT ANNUEL (Y compris la Table générale des Auteurs)

3e PARTIE (trimestrielle)

| | France | Etranger |
|---|---|---|
| Philosophie — Sciences Humaines — Abonnement. . . . . . . . . | 4.000 Fr. | 5.000 Fr. |

**Renseignements et Vente au :** Centre de Documentation du C.N.R.S.
16, rue Pierre-Curie — PARIS Ve —
C.C.P. Paris 9131/62 Tél. DANton 87-20

### ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Cette Revue semestrielle est publiée par le Groupe de Sociologie des Religions.

Abonnement Annuel (2 Numéros). . . . . . . . . . . . . . . . . 1.600 Fr.
Le Numéro de 192 à 224 Pages. . . . . . . . . . . . . . . . . 1.000 Fr.

## II. — OUVRAGES

### LES CAHIERS DE PAUL VALERY

Ces Cahiers se présentent sous la forme de 32 volumes d'environ 1.000 pages du format 21 × 27, contenant la reproduction photographique du manuscrit et d'environ 80 Aquarelles de l'Auteur.

Ils peuvent être achetés dans les conditions suivantes :

1) Volumes reliés. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 160.000 Fr.
(64.000 Fr. payables à la commande et 3.000 Fr. à la parution de chacun des volumes).

2) Volumes sous étuis. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 174.000 Fr.
(78.000 Fr. payables à la commande et 3.000 Fr. à la parution de chacun des volumes).

Les volumes I, II et III sont parus.

### PUBLICATIONS DU CENTRE D'ETUDES SOCIOLOGIQUES. — Directeur : J. STOETZEL.

1. Sociologie comparée de la famille contemporaine (relié pleine toile grise). 1.000 Fr.
2. A. TOURAINE. — L'évolution du travail ouvrier aux Usines Renault (relié pleine toile grise). . . . . . . . . . . . . . 1.200 Fr.
3. CROZIER. — Petits fonctionnaires au travail (relié pleine toile grise). 640 Fr.
4. CHOMBART DE LAUWE. — La vie quotidienne des Familles ouvrières (relié pleine toile grise). . . . . . . . . . . . . . 1.000 Fr.
5. GUILBERT ET ISAMBERT. — Travail féminin et travail à domicile (relié pleine toile grise). . . . . . . . . . . . . . 1.000 Fr.
6. ANDREE MICHEL. — Les Travailleurs Algériens en France (relié pleine toile grise). . . . . . . . . . . . . . 1.200 Fr.

## PSYCHOLOGIE

P. OLERON. — Recherches sur le Développement Mental des Sourds-Muets. 900 Fr.

**Renseignements et Vente au :** Service des Publications du C.N.R.S.
13, Quai Anatole-France — PARIS VIIe —
C.C.P. Paris 9061/11 Tél. INV. 45-95

---

*Le gérant : Henry BEAUCHESNE.* *Imprimé en France.*